Th. U.
88

Carus

<36602333330018

<36602333330018

Bayer. Staatsbibliothek

Philos. Opera. pag. 87.

R.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Nachgelassene Werke.



Siebenter Theil.

Moralphilosophie und Religionsphilosophie.

Leipzig 1810
bei Iohann Ambrosius Barth
und Paul Gotthelf Kummer.

Friedrich August Carus

Professors der Philosophie in Leipzig

Moralphilosophie

und

Religionsphilosophie.

Nebst einer Vorrede vom Leben des Verfassers.



Leipzig 1810

bei Iohann Ambrosius Barth

und Paul Gotthelf Kummer.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

V o r r e d e.

Die Verpflichtung eines Herausgebers ist, wie die Forderungen, welche an ihm gethan werden, verschieden von der auf einen Verfasser gerichteten, und hat dieser sich zu sichern gegen Widerspruch, so hat jener sich frei zu machen von Zumuthung, welche zu Mifsdeutungen führen könnte. Auch hat er nur in gewisser Hinsicht das Wort des Verfassers zu führen, und ist diesem die Rede nicht mehr vergönnt, ihn so einzuführen, wie er es selbst thun würde. Ich habe in dieser Hinsicht schon einigemal gesprochen; deshalb bringe nur ein kurzes Vorwort diesen Band von Carus hinterlassenen Schriften als den Lezten an die Leser. Ich glaube nicht nochmals Rechenschaft geben zu müssen über das gleiche Verfahren, durch welches die früheren Theile erschienen sind; bei Keinem wurde die vorauszuschickende Prüfung unterlassen und zur Herausgabe eines Jeden bestimmte das Urtheil kundiger Männer. Unter die Ansicht, welche in Hinsicht der Er-

scheinung überhaupt vorausgestellt war, nun jede einzelne dieser Reliquien zu stellen, nach ihr zu ordnen oder das Geordnete dem Druk zu übergeben, war die Forderung an den Herausgeber; er mufste dann von selbst seine Beistimmung geben, wenn er in einer näheren oder weiteren Beziehung auf Vollendung und Systematik der Wissenschaft die ihm übergebenen Materialien brauchbar und einer ausgedehnteren Kenntnifs werth fand. Diesem glaube ich, so viel es möglich war, nachgekommen zu seyn, und das Urtheil der Kundigen mag die Entscheidung über diese Gränzsezzung liefern.

Die Freunde des verstorbenen Carus, welche von dessen Bearbeitung der Moral- und Religionsphilosophie wufsten, fanden ihren Wunsch, dafs sie und Andre mit denselben vollständig bekannt werden möchten, mit der guten Sache der Wissenschaft vereinbar. So erscheint auch diese. Meine Hand hat Nichts verändert, noch ergänzt. Wird man nun den richtigen Standpunct finden, von wo aus sie beurtheilt seyn will und auf dem sie ihren unläugbaren Werth anerkannt finden kann, so wird das Urtheil, auf den Geist des Ganzen sich hinwendend, ein gerechtes seyn, und dazu bedarf es keiner grössern Vorbereitung, oder vorauszuschickender Winke. Auf Carus Vorlesungen über Moral werde ich unten noch einmal zurükkommen. — Vielleicht wird man an der Wahl eines so allgemeinen Titels anstossen und ihn nach dem

Verhältnisse des Buchs zu einem durchgeführten System tadeln. Wenn ich auf der einen Seite eingestehe, keinen besseren gewufst zu haben, so bin ich auf der Andern überzeugt, dafs es sichrer sey, den Leser da, wo die Sache eine mehrfache Ansicht zuläfst, von einem vielleicht unbestimmt scheinenden Namen zu der bestimmteren Sache selbst zu führen, als ihm durch die schnell hingeworfenen Namen: System, Umrifs u. s. w. auf ein falsches Urtheil vorzubereiten.

Und so könnte ich mich nun von dem Leser Carus'scher Schriften trennen; allein hier am Schlusse mahnt mich noch ein am Anfange gegebenes Wort, dessen willige Lösung mir nicht schwer fallen kann. Ich versprach den Freunden des Verstorbenen, noch einmal von dessen Leben zu sprechen, ihnen, die allein, nemlich wahr und unbefangen über seinen Werth urtheilen, das Bild, welches in ihren Herzen fortleben wird, auch durch den Buchstaben der Darstellung noch einmal zurükzurufen. Von der Biographie, wie sie freilich selten verwirklicht worden ist und werden kann, schwebt mir eine höhere Idee vor, als dafs ich folgende Zusammenreihung einzelner Züge mit diesen Namen bezeichnen könnte. Man erwarte nur einzelne gesammelte Blicke, gerichtet auf das Leben eines Mannes, welcher, wäre in seinem Tode zugleich die Auflösung seiner für das Leben gewählten Aufgabe offenbar geworden und hätte der Richtung seiner Wünsche nicht eine

höhere Hand vorgegriffen, auch der Bemühung eines Biographen gewiſs werth war; denn wo die Besonnenheit und innere Einheit das belebende Princip eines freien Strebens ausmacht, da wird das Leben zum Musterbild, ohne selbst Muster seyn zu wollen. Nicht jedes individuelle Leben nemlich kann zum Gegenstand der Biographie dienen, wie nicht jeder Mensch zum Gegenstand der Geschichte wird. Zwar ist, wenn die Biographie ein in sich beschlossenes Ganzes voraussezt, die Erreichung eines vermeinten Lebensziels und die Realisirung einzelner vorgesezter Plane noch nicht das würdigende Kennzeichen — denn wo möchte der menschliche Geist sein Ziel in der endlichen Schranke nachweisen —; allein wo das Schiksal, das Verhüllte und Verhüllende, seine Macht durch Tod und Abrufung dann schon ausspricht, als die volle Kraft noch nicht die Form ihrer Erscheinung erfassen und so sich gestalten konnte, da ist's nicht möglich, dem Beschauenden, der Alles nur in seiner Beschlossenheit ergreift und nur in den Werken das Bild des Wirkenden sucht, ein ganzes Leben als eine treue Urkunde vorzulegen und statt flüchtiger und ungekannter Wünsche die festerfaſste Wirklichkeit, statt innerer Regung die That darzustellen. Wenn aber auch die eigentliche Biographie, die nicht blosse Naturbeschreibung ist, sich lossagen muſs von der Darstellung fragmentarischer Erscheinungen einer geistigen Kraft, die doch an sich

nimmer nach Maass und Graden gemessen werden kann, so fassen dagegen einzelne Blicke das Charakteristische auf und können, statt das Gewordenseyn der Natur aufzufassen, an ihren Willen zu werden sich begnügen. Wo uns dann, nach einem Verluste des Freundes und Gekannten, die Bewunderung nicht ganz mit dem Schiksal zu versöhnen vermag, da vermag es die Liebe, welche die treue Gefährtin der Trauer ist, und wir überschauen dann gern wiederkehrend das Leben, dessen Deutung uns zwar dunkel bleibt, welches aber in seinen abgerissenen Einzelheiten uns erhebt und rührt. Darum kann die Sprache des gemeinen, d. i. des gewöhnlichen Urtheils ein solches Leben wol weniger interessant finden, während es für den, welcher schon im Beginnen und im Aufstreben selbst eine Reihe künftiger, so vorbereiteter Thaten verwirklicht ahndet, sehr lehrreich ist. Carus Leben war ein solches, gleich einem durch Unfall gestörten Drama. Es mögen seine Freunde, die nicht fragen werden, zu was es diene, dafs ich schreibe, diese wenigen Blätter als Gabe der Freundschaft aufnehmen, sie mögen sich selbst ersezzen, was dem Bilde an Umrifs und Farbengebung mangelt, und bei dem Merkmale der flüchtigen Darstellung sich daran erinnern, dafs man, wo des Herzens Interesse im Spiel ist, nicht lange auf Gedanken sinnt, und man für Freundes Sache auch flüchtige Augenblikke einer beschränkten Musse ergreift.

Von den frühesten Verhältnissen, in welche das Leben den Menschen aufnimmt, kann dem Urtheile nur ein allgemeiner Charakter gegeben seyn; auf diesen aber mufs sich der Blik um so mehr wenden, je entscheidendere Bestimmungen aus seinem stillen, verborgenen Wirken hervorgehen. Das Wohlthätige dabei wird gewöhnlich in den Urtheilen nach geringem Maasse angeschlagen, das Schadende bald in der Ueberwindung des höhern Alters nicht mehr geahndet, bald mit späterer Schuld belastet. Darum wird auch der Sieg der Freiheit über das Nothwendige nur selten, und seltner noch in seinem ganzen Umfange erkannt. Nicht der trennende Scharfsinn entdekt hier einzig das Wahre, vielmehr lassen sich die leisen Stimmen der im Menschen sich regenden und bildenden Natur nur in dem Wiederhall einer eignen harmonischen und rein erhaltenen Brust vernehmen. Es wirken aber jene frühesten Bestimmungen so geheim und ohne grosse Vorbereitung, wie die Natur ihren stillen Gang durchführt, dafs der Schein eines Angestammten, mithin Verdienstlosen und wol auch Nichtmenschlichen selten fern bleibt, im Gegentheil oft das Urtheil besticht, oder wenigstens nicht an der richtigen

Stelle herbeiführt. Wer allein und erst nach dem, was Grundsäzze in einem Menschen vermocht, beseitigt oder erhoben haben, diesen selbst würdigte, der würde ihn nicht ganz fassen; denn Grundsäzze sind nicht das Einzige, was ihn bethätigt, und früher, als diese gewonnen werden, beginnt des Menschen Leben. Wie an den Geist der Familie, der aus einem ursprünglich durch Liebe geschlossenen Verein hervorgeht, und der sich in der Person des Hausvaters darstellen soll, das Kind sich heraufbildet, ehe noch eine absichtliche Leitung seinen Willen gewonnen hat und gewinnen kann, wie die sich entfaltende Seelenkraft gleichsam aus dem Centrum ihre Radien entsendet, und diese dann entweder in der besondern, eignen und einseitigen Richtung fortgehen, oder von dem Bande der Peripherie verbunden werden: auch dies ist des beobachtenden Blickes und des prüfenden Urtheils werth. Sollten wir auch hierbei in manchem Leben nur auf Negationen treffen, so bezieht sich dieses nur auf die Aeusserungen, deren Grund dennoch ein Positives ausmacht. Nicht so aber in dem Leben des Mannes, von welchem folgende charakteristische Züge entnommen sind.

Friedrich August Carus wurde den 26. April 1770. zu Bauzen in der Oberlausiz als der älteste Sohn des Kaufmanns Friedrich August Carus geboren. Sein Vater war der

Zögling einer für uns altgewordenen Zeit, in der man, was für unsre Erzieher wenig Bedeutung mehr hat, von den Kindern sagte, dafs sie auferzogen seyen in Gottesfurcht. In dieser Zeit hatte sich dessen Charakter, der, nach festem Grundsazze, fortstammen sollte auf seine Kinder, gebildet und erhalten, und er war bei seiner lebendigen Thätigkeit ein frommer Mann, ohne zu den Andächtlern, die er selbst den Wahrheit suchenden Denkern entgegensezte, zu gehören. Die Thätigkeit des Geschäftslebens galt ihm Beruf, die Biederkeit verband sich in ihm mit der Sicherheit einer geprüften Erfahrung, und in der Frömmigkeit lag die Stärkung und Beseelung seines Lebens überhaupt. Wie er dies war, so zeigte es der Geist der Familie, der von ihm ausgegangen war, — ein Geist, welcher sich als ein — freilich nun entschwundenes — charakteristisches Eigenthum des Handelsstandes in der ältern Zeit zeigte, und vielleicht nur noch als Ueberrest altdeutschen Sinnes in einzelnen Familien der ältesten Handelsstädte im Norden gefunden wird. Die grosse Aufgabe des Lebens lag da noch in dem einfachen und nach dem Worte zu erfüllenden Spruche: Bete und arbeite, ganz ausgedrükt. Ein so beseelter Familienkreis, den ich als einen frommen bezeichnen möchte, nahm Carus als Mitglied auf, und wirkte in den ersten Bildungen auf ihn für desto grössere Dauer, je mehr er selbst sich absondern mufste von der gewöhnlichen Stimmung

der Umgebung. Früh regte sich in ihm der Keim eines blinden Ungestüms, und es suchten die Kräfte des Knabens irgendwo die Seite zum Durchbruch gewisser Fesseln, welche er selbst noch nicht verstand. Weil er Alles nach dem väterlichen Vorbild seyn sollte, so ergrif er leichter wol Seitenwege, um einmal doch zu seyn, was er wollte; daher der Schein von kindischer Hinterlist gegen Bruder und Freunde leicht auf manche seiner frühsten Aeusserungen fallen konnte. Isolirte ihn aber dies auf Augenblicke, so zog ihn die gleiche Stimmung der Familie, zu der er sich hätte auch wider Willen bekennen müssen, zum Mittelpunct zurük und er mufste einstimmen in den religiösen Sinn, durch den er geleitet ward. Sein Vater mochte richtig die Mittel väterlicher Erziehung gewählt haben, indem er durch Liebe, welche für die gleiche Gefühlsstimmung des Knaben entscheidend seyn konnte, leitete, durch väterliches Ansehen dem Geiste des Knabens eine der eignen Ueberzeugung gemässe Richtung gab. Weniger aber hat wol dieses zu erheben als jene zu leiten vermocht, da Carus Jugend eine ruhige, nicht im höhern Grade lebendige Natur verrieth. Um so mehr konnte das Ansehen in späterer Zeit geltend werden und ausrichten, wo sich Wille gegen Willen stellte. Hierbei, scheint es, hatte sein Vater stets die zwekmässige und richtige Temperatur getroffen, welche helle Blicke voraussezt, aber jeder Art von Regierung ohne päda-

gogische Künstelei eigen seyn sollte. »Alle meine Plane für dich, schrieb ihm sein Vater noch später (1790.), sind liebevoll auf deine Kenntnisse und Erweiterung deiner Gelehrsamkeit gegründet, und da ich in allen meinen Handlungen fest bin, so glaube ich, dafs du auch hier gewifs liebevoll folgen wirst. — Mündlich davon mehr, indessen bleibt es ein für allemal unabänderlich dabei, — willst du anders deinem dich liebenden, zärtlichen Vater nicht ganz verstossen.« Gewifs ein Muster väterlicher Rede, welche die Mittel auch richtig zu stellen weifs.

Die Bildung, welche Carus in dem väterlichen Hause zuerst erhielt, war allerdings weniger auf seinen Geist als auf sein Gefühl gerichtet, und wenn sich die Möglichkeit aus dem Charakter seines Vaters selbst rechtfertigen läfst, so konnte er, weil die Kräfte sich nicht harmonisch gleich übten und stark wurden, der Gefahr nicht entgehen, dafs mit dem Voraus-eilen der unwillkührlich aufgenommenen und noch nicht begriffenen religiösen Bildung des Herzens (denn die kräftige und Kraft verleihende Religiosität sezt schon Energie des Kopfes voraus) auch eine gewisse Einseitigkeit sich seiner bemächtigte. Daraus kann erklärt werden, warum die Urtheile über seine Verstandeskräfte in der frühesten Zeit zum Theil dahin abspra-chen, dafs diese nicht ausgezeichnet und der Kopf ein langsamer sey. Obgleich solche Ur-

theile sich gewöhnlich selbst aufheben, indem sie innere Kraft und Lebendigkeit nach trügendem äusserm Maasse berechnen und von vorschneller Vermuthung ausgehen, so mag die disharmonische Bildung des Kopfes und Herzens in dem Knaben, mithin die Einseitigkeit hier zu solchen Urtheilen geführt haben. Von jungen Menschen verlangt man gewöhnlich nur Gewandheit des Verstandes und sieht jede Aeusserung von Frömmigkeit und Herzensgüte als ein verdienstloses mütterliches Erbtheil an; bei Carus wirkten aber grade alle ihn umgebende Verhältnisse längere Zeit hindurch auf Nährung und Belebung der Gefühle. Er würde früher zu dem, was er erst in späteren Jahren sich erwarb, gelangt seyn, wenn es ihm nicht selbst schwer geworden wäre, die Fesseln einer so frühen, dem Ursprünglichen so nahen Befangenheit abzuwerfen. Wir wollen hier nicht auf einen blinden Auctoritätsglauben, der den Knaben gleichgültig gemacht haben sollte gegen das Wissen, rathen, allein leicht konnte sich in ihm eine Abneigung gegen die innere Thätigkeit entwickeln, und die vorgezogene Belebung der Gefühle ihn beschränken. Das Einseitige nemlich allein ist Fessel, das Allseitige und zu der Harmonie einer Einheit Erhobene allein frei. Dankbar konnte dennoch späterhin Carus auf die Jahre der Bildung in der väterlichen Hand hinblicken, aus welcher er den hohen Gewinn eines frommen und dann guten

Herzens genommen hatte; er konnte sich das Bild seines Vaters mit Liebe und am lebhaftesten darin vergegenwärtigen, worin er auf ihn nachdruksvoll gewirkt hatte, nemlich, wenn er sich ihn betend vorstellte. Die Verbindungen der Familie mit Lehrern an der Kirche und Schule der Stadt, die hohe Achtung, mit welcher er diese als Lehrer des Volks und die Werkmeister eines heiligen Werks in den Kreis der Seinen aufgenommen sah, und vielleicht auch mancher entfallene Wunsch seines Vaters konnte ihm nach dem allgemeinen Elementarunterricht schon die Ahndung einer weitern Bestimmung für sein Leben erregt haben. Es war dies die Vorbereitung eines ganzen Lebensplanes. Aus des Vaters Hand ging Carus über zu dem Unterricht mehrerer Lehrer. Die früheren waren der verstorbene Pastor Pech in Neukirch und Demuth, College am Gymnasium zu Bauzen. Von Beiden konnte er selbst gestehen, dafs sie Eifer nicht gespart hätten; denn Liebe war es, welches sie an ihn band. Ehe nun Carus noch das vaterstädtische Gymnasium betrat, hatten ihn mehr Andre als er sich selbst zu den theologischen Studien, oder vielmehr zu dem Predigerwerden bestimmt. Seinem Vater konnte nach seiner Denkweise nur der Stand des Predigers als der würdigste erscheinen, dem er, hing es von ihm ab, seinen Sohn allein schon gewidmet haben würde; nur die Verhältnisse seines Hauses und der Handels-

geschäfte sprachen dagegen und wünschten bisweilen, wie noch später, den Sohn für den Kaufmannsstand bestimmt. Was aber der erste Keim für eine Neigung angeregt hat, bleibt unverloschen in der jungen Seele. Mit dem Unterricht auf dem Gymnasium, welchen nun Carus erhielt, und mit den leitenden Winken väterlicher Freunde, unter welchen der Prediger Jacobäi sich befand, ward die Liebe für den Predigerstand, dessen Wirken gewöhnlich Knaben durch seine Gemeinnüzzigkeit anzieht, immer reger. Ihn unterrichteten nun ausser Demuth die übrigen Lehrer des Gymnasiums, Rausendorf, Petri, Cober und Rost, eine Reihe von Jahren hindurch. Wäre er, entrissen dem väterlichen Hause, unter eine nach festen Grundsäzzen durchgeführte, aber von Rüksichten nicht bedingte Leitung gebracht worden, so würde er, ich will nicht sagen, in einer vortheilhafteren, doch in einer verschiednern Richtung, als er sie jezt erhielt, zu streben begonnen haben. So aber mochte sich das schulgemässe Verfahren wol oft mit seinem häuslich erworbenen Charakter reiben, und es ihm nun kenntlicher werden, dafs das Wissen nicht Glaube und Sache des Herzens sey, und dafs zwischen seiner innern und der äussern Welt eine grellere Disharmonie, als dafs er sie zu deuten gewufst hätte, statt fand. Doch wer findet sich nicht selbst befremdet bei jedem weitern Hintritt ins Leben! — Treu und wachsam bewahrte

der heranwachsende Jüngling sein schönstes Erbgut, das ihm sein ganzes Leben hindurch eine sichere Rettung und ein belebender Trost blieb — die Liebe, welche in des Jünglings Brust Funken wekt, wie sie des Mannes Kräfte stählt. Es schlofs Liebe ihn an seine Lehrer und ward das wechselseitige Band zwischen beiden, aber sie zog ihn auch hinauf zu seinem vermeinten Ideale, die wie für jeden Lernenden, so auch für Carus in seinen Lehrern sich darstellten. Und damit war mit der Zeit gewonnen ein Aufstreben und ein immer reger Fleifs. Hätten vielleicht seine Lehrer die Zwecke des künftigen Mannes, welche nicht aufgedrungen seyn durften, früher gefafst und aus manchen scheinbar Unbedeutenden herausgefunden, so würde dies für die folgenden Jahre eine nicht ersezbare Hülfe gewesen seyn. Oder wäre des Knabens Seele von dem jugendlichen Feuer, welches durchbricht, wo es nur Begränzung und Mechanismus findet, erfüllt gewesen, so würde er nicht später die Last gefühlt haben, die er als Ueberrest der Kindheit ansehen mufste. Um so mehr ist es sein Verdienst, als er selbst sich seiner Kraft bewufst ward, schnell ersezt zu haben, was ihm eine frühere Befangenheit in den Gegenständen versagte, und zu dem innern Muth wieder zu gelangen, welchen Widerspruch und Schwierigkeiten doch nie ganz aufheben können. Ein heiteres Leben, begünstigt von äusserer Lage, nicht beengt von Dürftigkeit oder verlas-

sen von Rath und Zuspruch, mufste er in seiner Zukunft erblicken, und es würde daher mehr ausgetragen haben, ihn und sein Streben zu dieser zu erheben, als seinen Geist mit kurzer Aussicht und nahen Zwecken zu beschränken. Soll sich auf Schulen überhaupt der Jüngling auszeichnen vor seinen Mitschülern, soll er also der Bessere werden, so mufs ihm das Allgemeine zum Zwek gegeben seyn und er in sein heiteres bilderreiches Leben Ideale aufnehmen, welche sich nicht an Ort und Verhältnisse anschliessen. Carus mochte durch die unteren Classen der Schule ohne Bemerkung des Vorzüglichern vorgerükt seyn; die Zeit entfaltete immer mehr und mehr sein regeres Selbstgefühl und beförderte ein Insichkehren der Thätigkeit, welches zum bekräftigenden Princip des Thätigseyns selbst wird. Hier wurden ihm ein unbegränzter Fleifs und eine rastlose Bemühung, die nur noch besonnene Leitung verlangte, sein Rettungsmittel und Vermittler fremder Achtung. Dieser Fleifs liefs ihn, nach dem Zeugnifs seiner Mitschüler, der schulgemässen Anweisung in Allem nachkommen und niemals das, was Vorbereitung und Wiederholung für den Schüler ist, versäumen. Ja, seine Aemsigkeit ging bis auf das Kleinliche, so dafs er wegen der Sorgfalt, mit welcher er z. B. auf geordnete, reingeschriebene Schulhefte hielt, den Wiz und Spott seiner Schulfreunde, die dies für Hindernifs des schnelleren Fortschreitens hielten,

bisweilen fühlen mufste. Dies störte seinen Eifer nicht, den wenigstens das Bewufstseyn begleitete, dafs er aus einer guten Quelle flofs. Und ist's nicht genug, wenn der Jüngling auf Schulen den Ernst für den Fleifs aufspart und mit immer williger Hand nach dem Stoffe greift, der ihn in Thätigkeit erhaltend weiter führe. Dieses Materiale mufs freilich von aussen verliehen werden, wenn es der Geist noch nicht sich selbst darreicht, sonst wird das Bemühen verschwendet an das Gehaltlose und das Höhere erstirbt in den todten Formen. So wartete aber Carus auf eine solche Freundes Hand, bis er mit Männern in Verbindung treten konnte, welche mit ihm von Zwecken und Selbstbestimmung sprachen. Die Verdienste des in jener Zeit als Schulmann wirklich berühmten Rectors, Rost's um Carus, beweifst die Verehrung, mit welcher dieser stets auf jenen hinsah, und die Liebe, welche hier das Verhältnifs des Lehrers und Lernenden belebte. Liebe kann nur durch sich selbst gewekt und gewonnen werden, und so ward es für Carus ein grosser Gewinn, dafs dieser Lehrer die Liebe zur Wissenschaft, und namentlich zum Studium des classischen Alterthums in ihm durch einzig folgereiche Mittel aufregte, sie ihm verstehen lehrte — ein reicher Gewinn, der für die spätesten Jahre Früchte reifen läfst; denn die Liebe zur Wissenschaft mufs zur Wissenschaft selbst werden, wenn etwas Höheres aus ihr

ihr hervorgehen und ein gemüthlicher Enthusiasmus geistvoll werden soll. Rost redete seinen fleissigen und ihn liebenden Schüler nicht anders als freundlich: *Care Carissime* an, und wenn dieser seine Freude über das Gedächtnifs, was dem Namen seines Lehrers im Nekrolog (1790.) gesezt wurde, gegen seine Freunde mit Wärme und Beifall damals laut werden liefs, so kann man das Verhältnifs leicht herausfinden. Dieses aber mufste in Carus Charakter Veränderungen möglich machen und ihn zu Grundsäzzen kommen lassen, welche wenn noch nicht im Innern Begründung, doch von aussen eine sichere Haltung erhielten.

»Keiner Schulstrafe, schreibt mir einer seiner Jugendfreunde, machte er sich je schuldig und ihn lohnte die Achtung und Liebe der Mitschüler.« Nicht anders liefs es sich auch erwarten; denn wo es das Herz galt, trug er gewifs den Sieg davon. Innig schlofs er sich an die ihm verwandt gewordenen Seelen an, und seine Freundschaft war so fest, dafs sie kein Leben aufgelöfst haben würde. Konnte er in der Aeltern Hause seinen Vertrauten ein Vergnügen oder nur einen körperlichen Genufs herbeiführen, so versäumte er nicht den Augenblik, dies zu verwirklichen, und suchte die Zufriedenheit, welche schon bei ihm die äussere Lage unterhalten konnte, weiter auf Andere zu verbreiten. Sein Körper, der nun festere Gesundheit zu erhalten schien, als er vorher viel

gelitten hatte und durch kleine Auswanderungen zu entferntern Freunden gestärkt werden mufste, lies auch den jugendlichen Frohsinn lebendiger werden, der nun fortdauernd und ungetrübt seine Stimmung blieb und ihm neuen Muth für sein Fortschreiten gab. Dennoch fehlte ihm noch ein höherer Grad von Selbstbefestigung und ein sicherer Weg, es fehlte ihm noch ein freundlicher Zuspruch, der ihn nicht wieder in die ihm eigne Neigung zur Stille und in Furchtsamkeit vor eignem, freiem Vorschritt zurüksinken liefs; dies aber konnte nur durch Freundeshülfe geschehen. Mit dem Vorsazze, Theolog und Prediger zu werden, begann zwei Jahre vor dem Besuch der Akademie zwischen Carus und dem damals zweiten Prediger zu Bauzen, Nestler, eine Verbindung, welche die Freundschaft des väterlichen Hauses eher schon eingeleitet hatte. Bei Nennung dieses Mannes müssen wir zugleich einigen Jahren vorgreifen; denn Nestlers Einwirkung auf Carus hatte die Dauer mehrerer Jahre, vielleicht mit kenntlichen Merkmalen eines ganzen Lebens. Er ward ihm Alles, nemlich in dem Sinne, dafs er vor Allen mit Nachdruk und Erfolg, und wieder Alles, was er selbst vermochte, für diesen bildend und leitend that. Auch lag in des Mannes Charakter Vieles, was allerdings in diesem Zögling Frucht bringen konnte, wenn auch Manches, was aus der wissenschaftlichen Cultur einer ältern Zeit hervorgegangen

war und zu dieser wieder hinzog. Nestler hatte durch seinen trennenden Verstand und seine Erfahrung eine Fertigkeit des Beobachtens erworben, mit welcher er leicht die schwachen oder starken, hellen oder dunkeln Seiten der ihm gegebenen Thatsachen und so der individuellen Charaktere herausfinden konnte; daher kannte er, wie an Andern so an Carus, nach richtigem Urtheile diejenigen, welche hervorgehoben werden mufsten, oder wenigstens die Puncte, an welche die bildende Hand zu legen war. Seine rege Lebendigkeit und sein rastloses Bemühen stimmte mit dem Fleisse des Zöglings ein, sein nur nach Zwecken berechnetes Handeln mufste diesem um so mehr Interesse gewähren, je mehr derselbe nach Aufrichtung und Stärkung verlangte, und war Nestlern auch ein starkes, seinen Werth nie aufgebendes Selbstgefühl eigen, so wich er doch den Fehler solcher Menschen aus, welche indem sie nirgends dem selbstischen Drange widerstehen können, Andrer Kräfte in ruhender Bewunderung erschlaffen, oder durch das Gefühl der Schwäche und des Abstandes von dem Höhern mehr zurüktreten als dies umfassen lassen. Carus konnte daher mit Recht von ihm sagen, dafs ihn das Interesse immer unvergefslich — und mithin unauslöschlich gewesen sey, welches Nestler ihm für Selbstforschen einzuflössen gewufst hatte.

Die wahre Ehrfurcht, welche nur den Schwachen zur Scheu wird, gedeiht nur mit

und in der Liebe und entwickelt da allein, aber bleibenden Gewinn; so hatte sich auch Carus glücklich zu nennen, dafs er dieser ächt menschlichen Regung des Gemüths in vollem Sinne Meister werden konnte. Wie einem zweiten Vater näherte er sich seinem nun für das Leben erworbenen Freunde, voll Vertrauen und Hingebung, wie das jugendliche Herz sich hingibt, um anerkannt und an fremder Brust erwärmt zu werden. Nestlers religiöser Sinn, der bald in Aeusserungen der Bescheidenheit, bald in den Aussprüchen einer innern Sicherheit offenbar wurde, der in den Dingen und im Leben wenigstens einen Werth fand, ward für Carus eine labende Nähe; in dessen strengem Halten an Pflichterfüllung sah er das erste ihm gegebene Muster, wie er durch die Regelmässigkeit, welche dem ganzen Verfahren dieses Mannes eine ehrwürdige Form gab, immer mehr in seinem Plane und seinen nun ausgewählten Studien nacheifernd bestärkt ward. Um ihn auf ein richtiges Studium der Theologie schon jezt hinzuleiten, lehrte ihm Nestler die wol nach Sprache und Sprachform bekannten Alten nun auch von der praktischen Seite näher kennen und belebte in ihm ein höheres Interesse, wie es bei diesen Quellen ewiger Weisheit einzig nur statt hat. Wünsche des helleren Beobachters mögen zwar auch hier nicht aussenbleiben, da Nestler leichter der Vermittler eines Interesse als Wecker von Ideen

werden konnte. Dazu aber dient keineswegs ein dogmatisches Denken, wie es in diesem Manne vorwaltete, nicht dessen ausschliessendes Halten an Consequenz; für Aufregung zu Ideen bedarf es nur der Angabe eines Punctes, nicht der leitenden Durchführung einer ganzen Linie. Aus Carus einst nur einen Prediger, wie er sich ihn als brauchbar, und dies hiefs vollendet dachte, zu bilden, blieb Nestlers rastloses Bemühen, und es fand dies in der nun erklärten Neigung des Schülers einen gedeihlichen Boden. Hieraus aber entfaltete sich schon früh eine Eigenthümlichkeit, welche, als Carus in der Folge die hierbei nöthigen Voraussezzungen nachgeholt hatte, ein seiner achtbaren Vorzüge wurde, ich meine seinen Sinn für das Praktische, den er nie aufgab. Was Nestler bald durch seine Winke gewekt fand, dem suchte er auch nun Richtung zu geben, und so übernahm er zugleich die Sorge eines für das Leben rathenden Freundes, wobei ihm die eigne Erfahrung Regeln an die Hand gab. Mit einer Wärme, welche nur für das Gute spricht, und mit Innigkeit, welcher sein Liebling immer mehr werth wurde, legte er in dessen Brust einen Lebensplan vollständig nieder, und suchte in jeder Gelegenheit Anlafs, diesen zur Verwirklichung zu bringen. Nicht anders konnte es daher geschehen, als dafs Carus Studien fast bis über das akademische Leben hinaus allein von diesem Freunde geleitet, so durch ihn die nunmehr näher an

feste Grundsäzze erhobenen Gefühle genährt, und der jugendliche unbegränzte Fleiſs in gewissen, freilich nach dem leitenden Beispiele, gesezten Grenzen unterhalten wurde. Er entlieſs den neuen Ankömmling einer grössern Welt gleichsam mit einem Lehrbriefe für das Leben, der streng forderte, ob er gleich aus Belehrungsbegierde hervorgegangen zu seyn läugnete, der aber auch liebreich warnte, weil er vom Herzen kam. Merkwürdig bleibt dieser nicht blos hier, sondern auch ohne specielle Beziehung; denn, mag die Darstellung auch nicht Seitenstük zu Göthes Lehrbrief heissen, so läſst sich doch die Schärfe der Beobachtung und der praktische Sinn darin nicht verkennen. Er verdient gewiſs auch hier seine Stelle. »Hören Sie Ihre Collegien fleissig und mit Wiederholung. Suchen Sie in jedem Vortrage Sachen und Gründlichkeit. Es ist sehr gut, wenn Gründlichkeit und äusserer schöner Vortrag vereint sind, aber da sich dies selten findet, so verzeihe ich Jedem gern den Mangel des Lezten, wenn ich das Erste bei ihm antreffe. Fürchten Sie Gott und seyn Sie fleissig. Wachsamkeit über sich selbst, Gebet und anhaltender Fleiſs sind die sichersten Verehrungsmittel gegen Verführung. Theilen Sie Ihre Zeit ein; dadurch werden Sie Stunden gewinnen, die Sie der nöthigen Pflege des Körpers widmen können. Sezzen Sie das Studium der alten Sprachen fort und suchen Sie in neuern so weit zu kommen als nur möglich

ist. Wenden Sie Fleifs auf die Mathematik. Sehen Sie darauf, behutsam in der Wahl der Freunde zu seyn. Beurtheilen Sie Niemanden nach der Aussenseite; der Schein trügt. Lernen Sie Jeden, so viel möglich in allen seinen Nuancen kennen. Seyn Sie gegen Jeden freundlich, aber Ihr Vertrauen, Ihre engere Verbindung geniesse nur der, der von Ihnen so gekannt, als Menschen einander kennen können, und würdig befunden ist. Fliehen Sie jede Gesellschaft, in welcher Zweideutigkeiten etwas Unbedeutendes sind; man ist eingeflochten, ehe man es denkt. Gönnen Sie nicht Vielen und Keinem auf lange Zeit den Zutritt in Ihre Stube. Besuchen Sie Wenige und selten; an einem dritten Orte, auf Spaziergängen kommen Sie zusammen. Seyn Sie nicht bereit zum Leihen; Geld selten und wenig, andre Dinge gar nicht, Bücher mit grosser Vorsicht. Wer Etwas gelernt hat und sich wohl aufführt, sey Ihrer Achtung werth, er sey sonst, wer er wolle. Gegen Jedermann gefällig und liebreich, lassen Sie nur gegen stolze Jünglinge eine Art von Entfernung und Zurükhaltung blicken.« So schrieb Nestler an Carus, als er die Akademie zu beziehen im Begrif war, und es ist dies ein Fragment aus dem schönen Verhältnisse zwischen Beiden. Nur eines unverdorbenen, empfänglichen Herzens, eines ruhigen Verstandes bedurfte es zu einer vollen Hingebung an einen solchen Führer durchs Leben. Und Carus

blieb ihm treu, wo dessen Plan mehr das Leben als die Meinung berührte, so, daſs noch später Nestler sagen konnte: „So weit wir auch in unsern Meinungen von einander abweichen, so verstehen wir uns doch und bleiben auf Einem Sinne.“ Wäre dieser sein Freund mehr Philosoph und weniger dogmatischer Theolog gewesen, so würde auch Carus sich selbst freiere Ansichten früher eingestanden, und nicht noch eine Zeitlang über eine von der Kindheit an unterhaltene ängstliche Religiosität, die mit seinem gesammten Thun und Treiben in Verbindung stand, gehalten haben. Ihm muſste es noch, ehe er die Akademie bezog, befremden, wenn er Andre mit einer noch nicht vernommenen Freimüthigkeit über Religion, von den heiligen Büchern, von philosophischer Behandlung des theologischen Studiums sprechen hörte, und wenn er dann den Contrast zwischen sich und einigen seiner ältern Freunde entdekte. Die Namen: Heterodoxie und Kezzer, häufig vernommen in einer vergangenen dämmernden Zeit, muſsten die Störer einer gemüthlichen Ruhe und die Erwecker manches Zweifels werden. „Du wirst, schrieb ihm einer seiner helldenkenden Freunde von Jena aus, so gewiſs als ich lebe, ein Kezzer, du müſstest es denn darauf anlegen, ein Dummkopf zu werden. Aber in vier Jahren wirst du dich wundern, daſs du noch heutiges Tags an Dingen hängen konntest, die dir zu deinem ewigen Heile nothwendig

schienen. Wie freue ich mich, in einigen Jahren in Ansehung so mancher Meinungen mit dir übereinzustimmen.« Doch auch Nestler erkannte bald selbst an, wie die Zeit zwischen ihm und seinem Zögling getreten war, und wie nur die Liebe hier die Meinungen als menschlich versöhnen und das, was sich zu fliehen scheint, vereinen könne. »Wenn ich mir, schrieb er ihm (Jun. 1793.) die Art und Weise denke wie wir vor 10 Jahren zusammengekommen sind, wie wir binnen dieser Zeit mit einander umgegangen sind, wie wir uns einander mitgetheilt haben, wie Gott unsere Gemeinschaft gesegnet hat, wie wir in unsern neusten Unterhaltungen einander immer näher gekommen sind, wie wir, bei mancher Verschiedenheit im Einzelnen, im Ganzen immer zusammentreffen, wenn ich mir dabei überhaupt unsere Denk- und Gesinnungsart vorstelle, — so bringe ich kein andres Resultat heraus als dieses: unsere Freundschaft mufs ewig seyn, ewig im weitesten Sinne. Und so sey es!«

Wenn man hier mehr fremde als Carus eigene Worte liest, so wird dies keiner weitläuftigen Rechtfertigung bedürfen. Nicht gemeine Menschen sind es, die man durch Andre eben so sicher erkennt als durch sie selbst, und deren Innres sich bezeichnen läfst durch Worte derer, welche mit ihnen in einem geistigen Verhältnisse standen; denn nach dem prunkenden Namen einer vermeinten Originalität greift nur zu oft die an sich selbst verzweifelnde Gemein-

heit. Und wer möchte in der Welt, oder wol in der Welt der Geister irgendwo einen von aller Berührung entfernten Punct auffinden, und eine Lossagung von allem Bestimmtseyn durch und mit einem Andern gut heissen? Nicht Selbstbestimmung ist das Erste, und keine wird anders möglich, als dafs sie geschehe an einen schon vorher Bestimmten; es mufs sich auch hier im Einzelnen bewähren, dafs das Nothwendige und Freie ursprünglich aus Einem Wesen hervorgeht, und mit gleichem Werthe in die grossen Angeln des Weltgetriebes eingreift. Darum können wir gleichsam aus der Seele eines Andern unsere Worte sprechen und durch sie andeuten, dafs eine geistige Harmonie sich stets in Bild und Gegenbild darstellt.

Nachdem Carus durch seine Lehrer vertrauter mit dem Alten, durch Nestler mit den theologischen Studium und mit dem Werthe einer richtigen Exegese (auf welche jener nachdrüklich drang) bekannter geworden war, namentlich aber nach Nestlers Winken ausgezeichneten Fleifs auf die Lectüre der Siebziger in Vergleichung mit dem N. Testament, so wie auf das Studium der orientalischen Sprachen verwendet hatte, trat er Ostern 1788. seine akademische Laufbahn in Leipzig an. Froher Muth zog ihn dahin, und dieses neue Leben sollte nach seiner eignen Aeusserung einen neuen Menschen in ihm erhalten. Als er im vorigen Jahre noch länger als sechs Monate hindurch eine tödtliche

Krankheit, welche selbst die Hand des Chirurgen nöthig machte, überwunden hatte, schrieb er einem seiner jugendlichen Freunde im Tone seiner Jahre: „Alles Böse, was in mir war, ist zur Stirne herausgefahren, und aus den ehemals ängstlichen Carus, der ein wahrer Philister war, ist nun ein aufgeräumter Bursche geworden. Ich hätte mögen manchmal Ihre Gedanken wissen, wenn Sie den so mürrischen, ja Eigensinnigen bisweilen handeln sahen. Aber meine Stimmung war damals nicht anders, und ich mufste so seyn.“ Gleichsam zu neuem Leben erweckt, eilte er, wohin ihm eine eigenthümliche Sehnsucht nach höherer Unterweisung und freierer Umsicht rief. „Möchte nur Morus noch leben, wenn ich nach Leipzig kommen werde,“ und Aehnliches waren seine einzigen Wünsche in Briefen. Er hatte die Bedeutung und den Werth gefafst, welcher sich von den akademischen Jahren auf das ganze Leben ausdehnt; was sein in der Kindheit schwacher und unter den bisweilen strengen Aufforderungen seines Vaters sogar unterliegender Körper ihm oft versagt hatte, die Ausdauer und das freiere Wirken auf sich zurük, dies konnte nun, da ihm auch das Vertrauen Andrer Hofnung zusprach, mehr Wurzel fassen in der selbst bei mancher Verwöhnung noch nicht hart gewordenen Seele. Seinem eignen Herzen befahl er sein Verhalten, dem göttlichen Schuzze seine Laufbahn, und so konnte auch in ihm das nun

zu beginnende Leben nicht die störende Veränderung hervorbringen, welche es auf weniger besonnene oder dazu nicht vorbereitete Gemüther gewöhnlich überträgt. Was schwärmerische oder auch verschrobene Jünglinge in einem erkünstelten Lebensdurste von akademischer Freiheit oder von auszutilgender Beschränkung träumen, lag von Carus fern, da er auf der einen Seite mit Grundsäzzen von Männern näher bekannt geworden war, auf der andern Seite, wo es dem Körper galt, eine bisweilen noch zurükkehrende Furchtsamkeit ihn jezt noch zurükhielt von einer vielseitigen Ansicht des Lebensgenusses. Ihm gnügte der stille Genufs der Freundschaft und er mufste ihm ganz zu Theil werden, da ihn weder Egoismus, welcher fremden Gefühlen spottet, noch Selbstverläugnung, welche nicht zum Gleichgewicht mit Andern kommen kann, befangen hielt. Daher aber konnte es ihm auch nicht schwer werden, bald wohlwollende Gönner zu finden.

Auf seinen Studienplan suchte sein Vater immer noch einigen Einflufs sich vorzubehalten, und es würde wol oft die Nachgiebigkeit kindlicher Liebe die bessere eigene Ueberzeugung zum Schweigen gebracht haben und Rechtfertigung durch Gefühle an die Stelle einer freiern Ansicht von Pflicht getreten seyn, wenn nicht der sich ihm auch hierin bewährende Freund, Nestler, seinem eignen Kampfe und Widerstehen zuvorgekommen wäre. Dafs sein Vater

beruhigt wurde durch den immer, auch in Briefen wiederkehrenden Gedanken, einen nach seinem Sinne ächten Theologen und einen Prediger in seinem Sohne zu gewinnen, hätte ihn ohne Selbstprüfung zurükführen können auf den gemeinen Weg berechneter Zwecke, auf welchem Jünglinge jedes Wort des Lehrers abzuwägen pflegen nach eigennüzzigem Pfunde, und auf welchem die Sache der Wissenschaft nicht mit freien, in das Weite reichenden Blicken aufgefaſst wird. Doch auch dieser Abweg lag entfernt. Die erworbene Achtung des Fleisses regte in ihm das Streben nach Auszeichnung auf, die Mittel dazu konnten nicht vermiſst werden, und so gelangte Carus kaum zur wirklichen Wahl. Alles war zum Entschiedenseyn schon vorbereitet, um so leichter daher der Schritt zur Ausführung.

Im Allgemeinen hatte ihm Nestler den theologischen Studienplan entworfen und seinen Vater für die Einwilligung zu einem fünfjährigen akademischen Aufenthalt bewogen. Hierzu theilte derselbe Rathschläge mit, doch von jezt an mehr in der Voraussezzung, daſs der vorgelegte Weg eine individuelle Ansicht sey. An seinem Herzen lag, wie er selbst eingestand, das Wohl seines Lieblings, daher er Alles auf ihn berechnete, sogar sein eignes Studium als Beitrag zu gleichem Zwecke betrachtete. So konnte er ihm sagen: »Jeder Umstand in meinem Privatfleisse erinnert mich an Sie, und jedes Andenken an Sie ist mit einem *Caro Feliciter!* begleitet.«

Dennoch aber ward nun Nestlers Einflufs immer mehr ein äusserer und blieb zum Theil nur negativ auf die Form gerichtet; denn Nestler wufste wohl, dafs er für sein eignes Gedankensystem hier und da Gegensäzze fand, bei denen er, um sich nicht zu verläugnen, wenigstens stillschweigend zurüktreten mufste. Sezte er auch bisweilen bei einem von Carus gewählten Lehrer hinzu, dafs dieser in Meinungen wage, so war es dadurch nicht von entscheidender Bedeutung, weil er hierbei Grundsäzze als Meinungen ansah und überhaupt Kezzermacherei als eine Art Wahnwiz bezeichnen lehrte. Dies bewirkte in dem wol anhänglichen Schüler nicht sowohl Störung, als vielmehr Bedachtsamkeit. Um so schneller schlofs sich Carus an die selbstständig denkenden Lehrer der Akademie an und betrieb das Studium der Theologie mit dem ihm eignen Fleisse. „Nur viel Exegese, die Dogmatik gibt sich von selbst,“ schrieb ihm sein Nestler, und dies war für ihn eine billigende, erwünschte Weisung; deshalb blieb auch das Studium der hebräischen Sprache, die Lectüre des neuen Testaments, in Vergleichung mit den Siebzigern, für ihn ein ununterbrochenes Bemühen. Die griechischen Schriftsteller und ihre Sprache zogen ihn vor Allem an sich, mehr noch als Philosophie, und dies war die damals noch um sichern Stand kämpfende kantische Philosophie. Morus und Beck blieben seine vorzüglichen Lehrer, welche

ihn selbst lieb gewannen und bald Freund nannten. Von diesen und Andern hörte er Lehren vortragen, die auf ihn durch Neuheit wirken mufsten, deren Wahrheit aber bald seine Ueberzeugung gewann. Weiter sah er sich dadurch von den früheren Ansichten entfernt, doch das ihn nicht blendende, sondern immer mehr aufregende Licht stärkte ihn vielmehr, so dafs er schon im Einzelnen den bescheidnen Gegner gegen Nestlers Lehre machte. An diesem fand er dann einen strengen Vertheidiger des alten Systems, was dieser als System der Kirche und den Glauben, auf welchen er lebe und sterbe, bezeichnete. Und so zeigte sich hier der erste Punct, auf welchem Carus seinem ersten, treuen Führer hätte fremder werden müssen, wenn die tiefere Innigkeit des Herzens und das ächte Vertrauen der Liebe gestört werden könnte durch Ueberzeugung des Verstandes, welcher bei der Prüfung der Wahrheit im Wissen, ist er unbefangener und sich selbst gewisser Richter, nimmer die Wahrheit der Gefühle anzutasten oder verdächtig zu machen wagen wird.

Sein Vater, der wol nach der Zeit zu berechnen gewohnt war, verstärkte seine Wünsche durch Erinnerungen, sich aufs baldigste der Uebung im Predigen zu nähern; dagegen sprach aus des Sohnes Seele der berathende Freund auch hier ein durchgreifendes Wort: „Aus Liebe und guter Meinung sage ich Ihnen ein Wort, das Sie werden tragen können; ich

bitte Sie dringend ans Predigen in langer Zeit noch nicht zu denken, geschweige Anstalt dazu zu machen.« »Ein junger Mensch, der zeitig und wol gar oft predigt, hat nichts gelernt, will und wird nichts lernen.« Und dies beruhigte auch die väterlichen Eingriffe in den verzeichneten Plan. Es war vorauszusehen, daſs Carus bei den ersten Versuchen dieser Art mit der Bedachtsamkeit zum Werke schritt, welche nicht rüksichtlos über eine allmälig erst zu verbannende Furchtsamkeit hinwegeilt, mit Besonnenheit aber auf freie Uebung des Talents hinarbeitet. Und es war auch sicher das Talent des Vortrags, was Carus, indem er sich dessen bei wiederholten Versuchen immer mehr bewuſst ward, bestärken konnte in dem einmal gefaſsten Vorsazze, Religionslehrer zu werden, ein Talent, welches sich so einzuschmeicheln vermag in unser ganzes Wesen, daſs es auch, ohne von Presentationssucht verunstaltet zu werden, immer zu seiner höhern Ausbildung hinzieht.

Schon wurden einige Männer genannt, welche auf Carus, oder vielmehr in dessen Seele selbst wirkten. Sein ganzes Leben hindurch blieb er der Glükliche, der stets unter guten Menschen Freunde, und so unter Sterblichen schon wohlthätige Schuzgeister fand. Wie aber diese eingreifen in das Bilden und Gestalten des Lebens, wie ein verhiessener Schuz, ein befreundeter Wink so Vieles bestimmt und regelt, wie also das Fremde in harmonische Verbindung mit

dem

dem Eignen trit und so ein Ganzes bildet, dies bleibt für die Auffassung und Deutung eines Lebens das Vorzügliche, und man kann hinzusezzen, das Interessante. Wenn überdies der Blik, wie bei Carus, darauf vor Allem fällt, wie Menschen sich einzig heraufbilden an Anderen oder an Begebenheiten, und wie jede neue Aufregung, jeder Antrieb seinen mittelbaren oder unmittelbaren Grund in einem Aeussern hat, mag dieses auch sich bald in ein Innres auflösen, dann wird man auch weniger an den Namen von Kleinigkeiten hängen und nicht Alles mit demselben bezeichnen, was ohne Geräusch und ohne dem Druk einer grossen Masse geschah. Den Menschen erzieht die Welt in dem Sinne, in welchem er das nimmer sich loswindende Glied einer grossen, ineinandergreifenden Kette ist. Geringfügig mag es zwar scheinen, wenn ich hier einer kleinen Reise gedenke, welche Carus im Verein mit seinem Freunde Leisnig von Leipzig aus durchs Vaterland unternahm; aber je mehr jener nach weitumfassenden Kreisen verlangte und mit seiner Beschränkung auch deutlicher seine Kräfte kennen lernte, um so freudiger grif er eben nach vielseitigen Berührungspuncten. Er fand Männer auf, welche mehr in sich trugen als einseitige Facultätsweisheit, er sah auf fremden Universitäten zum erstenmal wissenschaftliche Institute, ihn empfingen Gelehrte nicht als zurükschreckende Pedanten, sondern als Geistesverwandte auf glei-

chem wissenschaftlichen Wege. Dies mufste für ihn grosse Bedeutung haben, seine Plane in eine höhere Sphäre hinaufrücken und ihn zu einem neuen und rascheren Streben ermuntern. Die Namen jener Männer sind hier nicht nöthig; ohne es vielleicht selbst zu wissen, was sie vermittelten, regten sie in der Brust eines Jünglings Funken auf, welche nicht meteorisch verstoben, sondern sein Innres erwärmend ergriffen. Ein Tagebuch über diese Reise, welche für sein Leben ein merkwürdiges Datum ausmachte, ist unter den Papieren des Verstorbenen Beweis solcher Selbstbekenntnisse.

Der schon einmal erwähnte, früher an den Alten gebildete, praktische Sinn zog ihn zu manchen Uebungen, welche die akademische Einrichtung gewöhnlich darbietet, und er arbeitete hier mit vorzüglichem Fleisse, so wie er unter Andern auf die Regel zurükkam, einen einmal behandelten Gegenstand wiederholend zu bearbeiten, und sich durch Sammlung eigner und fremder Ansichten mit der Vielseitigkeit desselben vertraut zu machen. So wurde er auch auf den Gedanken geführt, sich mit Freunden zu einer Gesellschaft zu verbinden, welche das Band wissenschaftlichen Strebens umschlösse. Wie aber Alles bei jugendlichen Vereinen auf den Grad der Besonnenheit, mit welcher Zwekke aufgefafst und verfolgt werden, und auf die Gränzen, welche sich der aufwallende Enthusiasmus sezt, ankommt, so wird sich dieser von

Carus geschlossene Bund dadurch schon charakterisiren lassen, dafs der Vorredner bei der ersten Zusammenkunft von dem nächsten Tage, dem merkwürdigen 14. Juli begann, an welchem Millionen den Bund der Gleichheit und Freiheit in einem fremden Lande geschworen hatten. Unter einer ähnlichen Gleichheit und Freiheit als Glieder eines grossen Bundes wollte sich eine Anzahl Jünglinge vereinen, um sich gegenseitig die Fragen zu lösen: »Wie einzelne Theile des Wissens oder auch das gesammte Feld derselben bearbeitet werden solle, und wie das, was schon geleistet sey in eignen und fremden Schriften, beurtheilt werden müsse.« Alles was in solchen Verbindungen wohlthätig wirkt, und was aus der Reibung gleicher, mithin sich leichter wechselseitig verstehender Köpfe hervorgeht, mufste vorzüglich den Stifter dieses Bundes belohnen. Carus, im Verein mit seinem Freunde Zachariä, welchen er in dem Kreise einer wohlwollenden Familie, des Prof. Klausing's, kennen gelernt hatte, sah hier schon die Erweiterung seines Wirkungskreises realisirt und er sich selbst von seinen besondern, zum Theil unwillkührlich aufgenommenen Planen ab, und zu dem Allgemeinern hingezogen. Die Augenblicke einer frühen, oft in der äussern Gestalt nicht erkannten Begeisterung, wirken ja überhaupt vorwärts auf viele Jahre. Und was gewinnt nicht der Jüngling durch die Liebe zur Wissenschaft, wie bringt er dann seine Zukunft

sich näher, deren Bild eben dadurch, dafs sie eine Unbestimmte ist, nur erfüllt werden kann durch das Allgemeine. Mag auch Vieles noch nicht zur Klarheit und zum Selbstverständnifs gelangen; in Ahndungen liegt die Morgenröthe, welcher der Sonnenaufgang folgt.

Nach diesen in Leipzig verlebten Jahren sollte Carus, nach einer mit Nestlern getroffenen Berathung, eine Universität ausser dem Vaterlande für seinen Aufenthalt wählen. Sein Vater bestimmte dazu zufällig Göttingen, und Freunde bestätigten diese Wahl. Nur in ihm selbst fanden sich zuerst Schwierigkeiten, die eben darum, weil sie ihren Grund in seinem Charakter hatten, achtungswerth und mit Vorsicht zu beseitigen waren. Seine Lage und Verhältnisse, in denen er sich von aussen befriedigt fühlte, waren immer mehr die Seinigen geworden, und schwer mufste es ihm scheinen, von diesen sich loszureissen; sein Selbststudium hatte an Klarheit und Würde zugenommen, so dafs er in demselben mit Recht das einzige Mittel zum weitern Fortgange enthalten sah, und dazu jeden Ort geeignet, mehr begünstigend aber noch den fand, wo er nicht durch fremde Gegenstände, durch neue Verhältnisse gestört werden konnte; die ruhige Bedachtsamkeit, welche überall im Leben sich selbst findet, sehnte sich auch nicht dahin, von woher damals Gerüchte über aufrührerische Unruhen kamen. Dies Alles, wozu noch das gesteigerte und belebtere Wir-

ken und das Anerkanntseyn in einem grössern freundschaftlichen Kreise gehörte, konnte Carus bedenklich und zweifelnd machen, seine Lage, welche überdies auf's Vaterland gerichtet schien, aufzugeben. Unberechnete, voreilige Sprünge ins Leben konnte er nie ohne Selbstverläugnung wagen. Nur als Nestler, sein Freund, ihn wiederholend in Erinnerung brachte, wie Göttingen vorzüglich durch seine Institute kennenswerth, und dafs dort ein Siz des gründlich Praktischen zu finden sey, dann schwanden ihm alle Zweifel; denn dies berührte seinen Charakter auf mehreren Puncten und lud nicht sowohl ein, als dafs es vielmehr um desto stärker hinausdrängte. Näher gebracht unserer Individualität, wirkt, wie hier, Alles, was sie vorher in der Ferne zurükstiefs, um so nachdrüklicher; es ist dann nicht erst nöthig die falschprunkenden Farben, welche Einbildung oder täuschende Vorliebe dem Gegenstande auftragen konnten, abzunehmen, wo die Wahrheit aus dem Dunkel, das sie uns entzog, in dem reinen eignen Lichte um desto kräftiger hervortritt.

Im April 1791. ging Carus, nachdem er in Leipzig die Magisterwürde erhalten hatte, nach Göttingen ab, und dahin leitete ihn ein guter Schuzgeist. Eine grosse Zahl Jünglinge bezieht fremde Universitäten, ohne dafs sie darin eine grössere Bedeutung, als sie blosser Wechsel der äussern Lage enthält, findet, und es kann auch nur auf Wenige der Einflufs so ge-

haltreich und so kenntlich werden, wie er sich zeigt, wenn mit Geistesgegenwart auch höhere Empfänglichkeit des Gemüths verbunden ist. Hätte Carus hier Nichts gefunden als blos eine Fortsezzung seiner Studien und vielleicht auch dabei noch die Kunde von den Ansichten mehrerer Männer über einzelne Theile der Wissenschaft, so wäre dieser Aufenthalt nicht mehr als blos der Nennung werth. Allein denen, welche sich der Betrachtung seines Lebens einmal hingeben, muſs es der merkwürdigste Moment seyn, ihn hier an einer neuen Laufbahn zu finden. Flüchtig und oft so schnell vorübereilend, daſs sie dem eignen Bewuſstseyn kaum verständlich werden, sind die Uebergänge in die Bildung eines wahrhaft wissenschaftlichen Charakters, durch den der Mann nicht sowohl für die Wissenschaft lebt und strebt, als vielmehr in derselben, wo das alles wissenschaftliche Denken belebende Princip übergeht in das ganze Wesen der Individualität. Von solchen Momenten an datirt sich eigentlich das Leben des Gelehrten, und wohl dem, welchem sie schon in dem höhern Jünglingsalter werden, wo die Thätigkeit noch nicht zerstreut wird und freie Regsamkeit der Seele noch nicht durch die Fesseln eines bürgerlichen Geschäfts gelähmt werden kann. Kommt noch wie bei Carus hinzu, daſs die Zartheit des Gefühls und die Bravheit des Willens in jede innere Krise eingreift, so wird die Begründung und Aneignung um so

fester und heller das Bewufstseyn des eignen Besizzes. So läfst sich aber auch verstehen und rechtfertigen, wenn Carus gleichsam seine Wiedergeburt, die ein jeder Geist im höhern Aufstreben bestehen mufs, in dem Aufenthalt zu Göttingen nachwies. Doch gleich wie in der Natur alle Bewegung ihre Ursache in der Erregung findet, und wie ein mächtiger Einflufs erst alles Leben bestimmt, so waltet auch ein gleiches Gesez in der besonderen Sphäre des Menschengeistes, in welcher überdies die gegenseitigen Berührungen des Individuellen um so deutlicher werden, je reiner sich überhaupt hier das Individuelle darstellt.

In welchem Grade nun Carus Lehrer berühmte Männer waren, in gleichem Grade wurden sie ihm nicht sowohl entferntere Vorbilder als vielmehr leitende und durch Aufregung belebende Wohlthäter. Er mufste hier erfahren, wie unwiderstehlich die Kraft des Unterrichts ist, wenn dieser die Gestalt der Mittheilung und des Ideentausches angenommen hat, und wenn dann nur das persönliche Interesse immer mehr in ein Allgemeines übergeleitet wird; er mufste mit der richtigern Kenntnifs von der Würde des Gelehrten sich zugleich das Vertrauen erwerben, was nicht allein die Wissenschaft selbst für sich verlangt, sondern was uns zu dem Umgang mit wissenschaftlichen Köpfen ruft und ihnen näher treten läfst. Er befand sich unter Unbekannten, und würde wie Viele unter der

Menge selbst nicht bemerkt oder höchstens von einem menschenfreundlichen Wohlwollen begünstigt worden seyn; allein auch hier konnte er sich selbst durch einen besondern Zug seines Charakters Hülfe gewähren. Freilich ist das Loos der Jünglinge, deren ganze Seele immer auf der Lippe schwebt und die mit einer zur Ankündigung gemodelten Offenheit sich aufzudringen scheinen, gewöhnlich ein sehr trauriges; aber desto erfreulicher und sicherer ist derjenigen Eintritt, deren Herzensreinheit unberechnet in dem ofnen, hellen Blicke gelesen wird, und deren stille Regsamkeit anspruchlos, aber eben durch diese richtigen Zeichen zuverlässig erkannt und mit ihren Forderungen um so eher vernommen wird. Als ein solcher zeigte sich Carus, wozu der Beweis schon darin liegt, dass er in kurzer Zeit einheimisch geworden war und sich mit Vielen in wissenschaftlicher Verbindung befand. Seine Erfahrung führte ihm auch bald Gegensäzze zu diesem eignen Vorzuge herbei. »Der grosse Haufen der Studierenden und vorzüglich der Theologen, schrieb er, zeigt viel selbstgefällige Anmassung und einen Alles, was nicht zu ihrer vermeinten Ehre und eignen Einsicht gehört, fast wegwerfenden Dünkel,« und, hätte er hinzusezzen sollen, so werden sie mit der Entfernung von reiner, wahrer Humanität auch unfähig für das einzig richtige Behandeln der Wissenschaft, welche jene nothwendig voraussezt. — Doch auch der Zu-

fall sollte zu diesem seinen glüklichen Loose den Weg zu bahnen helfen, und sollte die Begünstigung, welcher der Jüngling überall so bedarf, wie der eignen Kraft, beschleunigen. Nur mit der Weisung an einen einzigen Mann war er nach Göttingen gekommen, doch konnte sie ihm, wenn er ihr vertraute, anfangs nur dem Namen nach gültig seyn. Was er selbst nicht geahndet hatte, es lag in dieser Vermittlung einer anscheinlich nur gewöhnlichen Bekanntschaft, gleichsam eine Empfehlung an sein Glük und die Kundschaft für sein ganzes Leben. Derjenige, welchen fast schon eine unzählige Menge Dankbarer mit dem Namen eines väterlichen Freundes bezeichnet haben, welcher jezt und künftig wie in den Annalen der Wissenschaft als der Stifter einer neuen Epoche, eben so als der Vermittler geistiger Entwiklung und der Erwecker innerer Lebendigkeit in der Darstellung von manchem Leben genannt werden mufs, und in dessen bleibenden Ruhme sich das Verdienst so Vieler um Staat und Wissenschaft, als in seine Elemente auflöfst, Heyne, der nun ehrwürdige Greis, sollte auch um Carus sich unsterbliches Verdienst erwerben. Wollte ich nach den allgemeinen und um so gültigern Zügen schildern, wie dieser durch die Zeit sich hindurchkämpfende Veteran, zurükblickend auf die Folgenden, und mit festem Muthe die Bahn für Andre brechend, sein Streben stets als Bearbeitung eines Gemeingutes ansah, wie er, sei-

nes Berufs als treuer Pfleger eines ihm anvertrauten Bodens mit reiner Klarheit sich bewufst, nirgends zögerte die aufrichtende Hand auszustrecken nach denen, welche ihm entgegen kamen mit der Losung der Liebe zur Wissenschaft, wollte ich hinweisen auf die Denkmäler, die ihm jezt schon in Vieler Herzen wahre menschliche Gefühle aufgerichtet haben, so würde ich sowohl längst und oft gesprochene Worte wiederholen müssen, als auch hier der Zeit, welche noch späthin sein Leben schüzzen möge, vorgreifen; denn das Verdienst, so lange es noch um uns fortwährend wirkt und noch in lebendiger Anschauung verliehen ist, bedarf nicht und widerstrebt vielmehr der Darstellung durch todte Buchstaben. Es trug aber dieser edle Mann in Carus Leben solche Grundzüge, in dessen Seele eine eigene Wendung über, dafs es werth ist nach dem Grunde, mithin nach dem Verhältnisse zu fragen, wodurch Carus bewogen wurde, ihn stets durch den Namen: Vater zu benennen.

Das ist das höchste menschliche Verdienst, welches, obgleich in der Zeit wirkend, doch über sie geistig erhoben ist, und nicht auf den Stüzzen der Gegenwart nur für diese allein baut. Die Zeit fordert Gedankenformen, aber sie verschwinden auch mit ihr, Systeme werden immer untergehen, weil in Jedem noch ein dunkler Grund zurükblieb, und es müssen dem Geiste in seinem Fortschreiten die eignen wissenschaft-

lichen Producte endlich fremd werden; so zeigt das Verdienst, welches den Gedankenerfinder oder dem Darsteller ungekannter Ansichten und Meinungen zukommt immer, dafs es Menschenwerk betreffe, und dafs es einst nur den Gegenstand der Geschichte einer zeitlichen Welt ausmachen könne. Wo aber, und dahin leitet uns hier die Betrachtung, das geistige Verhältnifs ein unmittelbares wird, wo alle Lehre nur als Mittel, nicht als Zwek im gleichen, vereinten Fortschreiten gilt, wo dann Geist zu Geist ermunternd, Ideen aufregend, tröstend und erheiternd spricht, da ist das Verdienst eben darum das Höhere, weil es sich nicht lossagt von dem Ganzen, nicht selbst Ideale in die Ferne rükt, sondern sie näher führt, und doch nimmer mit einem Ruhepuncte menschlichen Strebens täuschend, über die Zeit hinausgeht. Ein solches schönes aber ist's, was wir hier wieder einmal in dem Manne anerkennen müssen, von dem es längst gewifs war, dafs nicht blos die Geschichte der Wissenschaften bei ihm verweilen wird, sondern dafs sein Bemühen ein hohes und unsterbliches bleiben müsse, darum weil es in Menschenseelen selbst fortwirkt. Gelehrter zu seyn ist nicht schwer, aber mehr zu seyn, als ein Gedankensystem, sich des Sinnes der reinen Humanität, ohne welche auch die Sache der Wissenschaft alles höheren Lebens ermangelt, ganz bemächtigt zu haben, und sich mit Allem, was ihm gleich oder verwandt ist,

befreundet finden, um dies zu pflegen oder zu erheben, dies ist das Eigenthum nur weniger Menschen. Es läfst sich freilich nicht für den Sinn nachweisen, oder mit einzelnen Worten ganz aussprechen, was davon der Gewinn für die Welt sey; allein dies eben ertheilt Würde, zu deren Beschauung sich der innre Blik gern hinwendet. Die einzelnen Geistesfunken, welche von solcher Erweckung aufgeregt werden, scheinen anfangs kaum beachtungswerth, aber sie sammeln sich einmal doch zu einem Ganzen, und wirken als vereinte Kräfte. Die Darstellung kann aber dabei nur andeuten.

Mit einer grossen Zahl Männer mufste auch Carus gestehen, dafs er in Göttingen den gefunden hatte, welchem er seine höhere Bildung, die durch Vorbild und Winke vermittelte kräftigere Entfaltung zuschreiben mufste, und Heyne war es wirklich, auf welchen, hätte er in einem längern Leben weit mehr geleistet, als er bis zu seinem Tode leisten konnte, den gröfsten Theil des eignen Verdienstes zurükgeführt haben würde. Was für ihn Nestler in Bezug auf Leben und Gefühl geworden war, das ward ihm Heyne in Hinsicht auf Wissenschaft und Denken. Dies Verhältnifs ist interessant genug und sogar für den Menschenbeobachter labend, so dafs ich gern noch mit einigen Worten dabei verweile, woran mich nicht hindern kann, dafs der verehrte Greis vielleicht noch selbst diese Worte liest. Meiner Erhebung bedarf er ja nicht, und

wenn sich das Interesse meiner eignen Verehrung einmischen möchte, so wird es zu entschuldigen seyn, weil es ein wahres und offenes ist.

Carus kam in die Bekanntschaft dieses Lehrers der Humanität nach Vollendung des gewöhnlichen akademischen Cursus, gnüglich vorbereitet für die an ihn zu richtenden Forderungen. Er wollte unter dessen und Andrer Aufsicht noch ergänzen, auf was ihn die verschiedenen durch Wort und Schrift mitgetheilten Ansichten hingeführt hatten, und nun wissenschaftlich zu üben beginnen, was er eingesammelt oder in sich gefunden hatte. Die akademischen Uebungen sollten nun selbstständiger von ihm behandelt werden, und es liefs sich schon voraussezzen, dafs er bei hier erhaltener Gelegenheit und Aufforderung mit dem eigenthümlichen Fleisse ausdauern würde. Reichlicherer Gewinn aber, als er selbst geahndet hatte, sollte ihm werden, und er verstand um so deutlicher nach Jahren erst seines Nestlers Worte: „Was hätten Sie entbehrt, wenn Sie Göttingen entbehrt hätten!“ Auch fand er selbst sich bald in seiner Sphäre. „Alles, schrieb er einem seiner Freunde, geht hier um und mit mir einen raschen Gang und Jeder ist in seinem Fache zu Hause.“ Die theologischen Studien bestimmte er anfangs zu den hauptsächlichen, doch immer mehr wurde er überzeugt, dafs die Verhältnisse derselben zu andern ge-

schiedenen Wissenschaften die engsten und nie auflösbar seyen, und dafs ihre historischen und philosophischen Ingredientien nicht Nothbehelf, sondern Wesentliches bilden. Der von ihm früher aufgenommene Stof mufste selbstständig bearbeitet und geläutert werden, und so sah er bald die Nothwendigkeit ein, in die dogmatischen Lehren immer mehr philosophisches Leben, in die Erklärung der heiligen Schriften philologische Gewifsheit zu bringen. Geschah dies, so konnten Winke, welche auf die noch schwächern Theile der Wissenschaft hindeuteten, welche neue Anfänge philosophischer Forschungen nachwiesen und auf Regeln zur Methode aufmerksam machten, Vieles wecken und vorbereiten. Immer aber war und bleibt das Organ hierzu in der allgemeinen Wissenschaft enthalten, welche man auch in dieser Hinsicht mit Recht durch den Namen der *Humaniora* bezeichnet hat, ohne sie zur Facultätskunde zu machen. So waren und bewährte es sich in jeder Zeit und Männer wie Ernesti und einige Neuere, haben unendlich Vieles gewirkt, was freilich nicht immer in ihren eignen Schriften nachzuweisen ist, da es in Andre selbst überging und durch diese erst ans Licht kam. Man zählt mit Recht diesen Männern vor Allen auch jenen Veteran bei, welcher sich als ein solcher Lehrer nun um Carus das hohe Verdienst erwarb, Ideen gewekt und zu ihrer Durchführung Anweisung ertheilt zu haben. So wie es

überhaupt ausgemacht bleibt, daſs eine grosse Reihe neuer antiquarischer, ästhetischer und philosophischer Untersuchungen, so wie eine geistvollere Behandlung der Alten durch die vorzüglichsten Köpfe unserer Zeit aus Andeutungen und Winken dieses Mannes hervorgegangen sind, und er selbst die Spizze, welche Undankbare sogar gegen ihn zu richten wagten, geschärft hat, so ist's gewiſs, daſs er in seinen Ansichten vom Alterthume und in den Mittheilungen über die ächte Wissenschaftlichkeit in Carus, wie in Andern, das Angelegte befestigte und für den weitern Aufbau Materiale und Regel darreichte. Doch das Verhältniſs zwischen Beiden wurde ein Besonderes, und individuelles Interesse knüpfte hier Liebe und Dankbarkeit zu einem schönen Bunde. Wenn des Lehrers Freude nicht allein Belohnung, sondern zugleich die Versicherung enthält, daſs er eine hofnungsreiche Aussaat im Gedeihen fand, so wird man auch hier die wahre Deutung davon abnehmen, daſs dieser Lehrer frühzeitig eingestand, an dem, sich selbst als solchen bekennenden, Schüler Freude gewonnen zu haben. Und wie Carus Eifer dem sehr beachtungswerth seyn muſste, der überall Anlagen für ein Künftiges sah, so konnte die Güte seines Herzens, die Wärme seiner Gefühle nur ein liebevolles Verhältniſs zwischen ihm und dem hervorbringen, der in aller Form, hieſs sie gelehrt oder anders, das Reinmenschliche zu ach-

ten und mit sich in Verbindung zu sezzen pflegte. Was bedurfte es mehr, wenn dieser Lehrer dem übrigens unbekannten Vater über seinen Sohn also schrieb und kräftigere Mitwirkung zu besseren Planen forderte? »Einen jungen Mann mit so vielem Eifer, mit so eignem Fleisse und Thätigkeit habe ich selten gesehen; ich will es Ihnen gern gestehen, dafs ich ihn von dem ersten Anblik an lieb gewonnen, ihn unter meine vertrautesten und liebsten Schüler aufgenommen und durch eine nähere, vertraulichere Kenntnifs seiner Gaben und Fortschritte in den Studien täglich mehr Liebe und Zuneigung gegen ihn gefafst habe. Ich habe bei einem solchen Verhältnisse nicht geringe Erwartungen von ihm gefafst.« Nicht verschwendet sah er seine Sorgfalt, und nicht Mifsbrauch der Offenheit oder Verläugnung der erhaltenen Hülfe konnte jemals dies erste Wort widerrufen lassen. Wahre Verehrung, die immer das gemeinschaftliche Product eigner Selbstschäzzung und Anerkennung eines fremden höhern Werthes ist, blieb die Stüzze des Vertrauens, welches Carus zu ihm, dem er so eng verbunden war, hegte und fortdauernd, auch im Fortgange auf eignem Wege, unterhielt. Dieser sollte einst zu denen gehören, welche für den oft Verkannten, dem Viele vergolten haben nach ihrer Art, und der berechtigt wurde zu befürchten, dafs auch um sein Grab einst die Leichenvögel des Neides und des Hohnes krächzen werden, noch dankbar

spre-

sprechen, sich zu ihm bekennen, und nach seinem eignen Glauben, so die Schüzzer seines Andenkens und Namens werden möchten. Und er würde ein solcher gewesen seyn. Dagegen war es die Sprache der tiefgefühlten Trauer, wenn Heyne, als er Carus frühen Tod erfahren hatte, in der Gedächtnifsschrift auf einen andern geschiedenen Freund öffentlich seinen Verlust beklagte, und den Todten mit den schönsten und, weil die Sprache des Herzens nicht prunkt, auch wahren Ehrentiteln als *disciplina, voluntate et amore olim nostratis mihique longe carissimum, honestate animi, morum probitate, ingenii dotibus praeclaris, doctrina exquisita, solida et vera spectatissimum* bezeichnete. Nur Wenige verstehen solche Sprache, und selbst meine Worte gebe ich in die Gefahr, mifsverstanden oder falsch gedeutet zu werden. Doch es bleibt unter den irdischen Urtheilen über Menschen und Menschenverhältnisse der beste und labende Trost, dafs die innere wechselseitige Verständigung sich selbst genug ist und kein äusseres Urtheil die Klarheit und Reinheit des innersten Lebens trüben, geschweige wirklich verdammen oder aufheben kann.

Carus Vater mochte immer noch den Zeitpunct mit Sehnsucht entgegen sehen, wo sein Sohn, zurükgekehrt ins Vaterland, und gleichsam fertig dazu, eine der geringern Predigerstellen einnehmen würde, aber er hatte freilich nicht gemerkt, welche Veränderung in diesem vorge-

gangen war. Des Vaters Wille drang darauf, daſs er seinen Aufenthalt in Göttingen abbrechen, dann sich vor dem vaterländischen Collegium als Theolog prüfen lassen sollte, und wie er dem Willen oder der Meinung seines Vaters nie gradehin widerstrebte, sondern diesen ohne eigne Störung in seinen Plan zu verweben suchte, so willigte er auch vorjezt in diesen Plan, der durch die Strenge zur Vorschrift ward. Nur die kurze Zeit des Umgangs mit seinem Lehrer Heyne und die so schnell abgebrochene Gelegenheit einer gediegenen Bildung liessen bald die möglichen Gegengründe insgesammt hervorsuchen, und er selbst glaubte nur durch die Einwilligung in seine Wünsche beruhigt zu werden. Doch als der sich auch so bewährende Freund an den Vater seine Worte richtete und mit Gründen daran erinnern konnte, daſs ein so treues wissenschaftliches Streben andre Ziele habe, daſs es sein Pfund vergraben heisse, wenn es an eine Predigerstelle auf dem Lande oder sonst in beschränkter Lage hingegeben würde, und daſs die Bildung eines gelehrten Theologen wohl begünstigt werden müsse, da reichte der Vater auch willig die andre Hand und mit dieser Alles was für die äussere Subsistenz nöthig schien, mithin grosse Vortheile dar. Es sollte Carus noch länger in Göttingen verweilen und dann eine Reise unternehmen. Für das Aeussere gab hierzu Nestler noch aus der Ferne Rathschläge.

Freie Umsicht auf dem wissenschaftlichen Gebiet, Gewandheit in der Behandlung dieser Gegenstände, richtiges Studium der Alten, Interesse am Historischen, tieferes Eindringen in Philosophie und namentlich Aneignung und Uebung einer ausreichenden Methode, — dies war es, was sich Carus, und wir wissen unter wessen Aufsicht und Winken, hier erworben hatte. Nunmehr lag ihm nicht sowohl die Wahl eines Lebensplans, sondern vielmehr die Auswählung besonderer Zweige der Wissenschaft ob, um solchen ausschliessender sich hinzugeben; — die Zeit war gekommen, in welcher der sich bildende Gelehrte, wie ich andeutete, in eine neue Lebensperiode, deren Charakteristisches das Wissenschaftliche ausmacht, versezt wird. Wie ihm dabei zuerst Geschichte der Philosophie und des religiösen Glaubens begegnen konnte, läfst sich aus dem Geist der Schule schon abnehmen, welche er hier besucht hatte, und in welcher das Alterthum, vielleicht zuerst mit gleicher Würdigung, der neuern Zeit zur Seite stand. Die praktischen Anstalten hatten ihm dort stets reiche und belohnende Gelegenheit gegeben, sich mit der Bearbeitung des Speciellen gründlich zu befassen, ja für eine längere Zeit vorzubereiten und einzusammeln; dabei dann die Weckung einzelner Ideenfunken und die Nachweisung auf die Fundgruben der Untersuchung durch einen thätigen und geistvollen Lehrer. Sicher bewährt sich der angehende Gelehrte nicht durch den

Aufbau vollständiger Gedankensysteme, welche, der Welt sogleich durch Schriften verrathen, gewöhnlich literarische Jugendsünden ausmachen; solche Flug- und Truggestalten sind und können meistens nicht anders gebildet werden als durch aufgegriffenes fremdes Gut, oder sie sind Producte einer überzeitigten, ja oft blos eingebildeten Originalität. So fragen wir auch hier noch nicht, was Carus als Philosoph und Forscher war. Genug, wenn er in sein Innres Helle und Wärme gebracht hatte und diese bewahrte; die vereinten einzelnen Strahlen in ihrer gegenseitigen Durchdringung sollten, wie in Jedem, später erst eine vorhertretende Lichtmasse bilden. Seines innern, nicht nach fremden Maase anzuschlagenden Reichthums sich bewufst, und durch die Achtung vorzüglicher Männer zu der Forderung seiner Anerkennung berechtigt, überhaupt aber durch die Stärkung, welche ein wissenschaftliches Bemühen einzig nur gewährt, zu einem heitern, seelenvollen Blik für Alles, was im Leben enthalten wird, gelangt, konnte er nach irgend einem Aufruf unter eignen und fremden Hofnungen heim kehren ins Vaterland und muthig einen Beruf übernehmen. Es sind dies die köstlichsten Momente, wo man mit sich selbst zur Ruhe gekommen und bei innrer Harmonie gegen alle von aussenher vernommenen Mifsklänge gesichert ist.

Was die früheren Vorbilder in Carus aufgeregt hatten, das war zum Theil durch spätere, höhere

verdrängt; die kurzen Plane des Predigerwerdens lagen ihm nun seitwärts, und galt es dabei einer berechneten Aussicht, so hatte sich der Vorsaz für das Volk zu wirken in dem Gedanken, seine thätige Kraft an die Sache der Welt hinzugeben, verloren. Wenn er in der weitern akademischen Laufbahn auch tausendfache Schwierigkeiten, die eben, weil sie äussere sind, um so schwerer überwunden werden, kennen gelernt hatte, so sprach ihm doch der praktische Geist dieser Sphäre so einladend an, und es stellte sich ihm die Freiheit eines solchen Berufs oft so einladend dar, dafs die von seinen Freunden erregte Ermunterung, als akademischer Lehrer aufzutreten, zum eignen Entschlufs ward. Damit ihn Nichts, auch nicht die Wünsche seines Vaters stören sollten, ward ihm der Gewinn einer Sicherung auf selbstgewähltem Wege durch einen grossen und für ihn Vieles entscheidenden Verlust gewährt. Sein Vater starb am 1 Sept. 1792. Nestler schrieb ihm: „Ueber Ihren guten Vater können Sie völlig beruhigt seyn. Sie haben seine ganze Liebe, seinen besten Segen, recht aus dem Grunde des väterlichen Herzens. Unbeschreiblich ist die Innigkeit mit der er Ihrer dachte, die Zärtlichkeit mit der er von Ihnen schon sterbend sprach."

Schon im Begrif zurükzukehren und das Band des persönlichen Umgangs mit seinem väterlichen Freunde, Heyne, zu lösen, erhielt er so eine neue, aber verschiedene Weisung ans

Leben. Den Verlust, welchen das Herz betrauerte, sollte er sich selbst auszugleichen suchen; doch das Vertrauen auf sich und die Wissenschaft konnte ihn auch durch neue Verhältnisse bei der Tilgung eines alten herzlichen mehr beruhigen, da jene in sein ganzes Wesen eingriffen. Glüklich blieb er ja noch darin, dafs er nicht der Gefahr entgegen ging, durch äussere Umstände beschränkt zu werden, oder genöthigt zu seyn, an den Körper und dessen Erhaltung seine Zeit zu verkaufen. »Es scheint, schrieb er seinem Freunde Leisnig, jezt eine neue Epoche meines Lebens zu beginnen, und es kommt nun auf die Umstände wie auf das Maas meiner Kräfte an, dafs ich das Entscheidende dieses Abschnitts zum weisen and guten Zwecke führe. Fassung zu gewinnen im Erdenleben, auch unter der Trennung von dem besten Freunde, glaube ich noch immer Beruf zu haben. Es ist die Zeit da, meinen Weg selbst zu bahnen und die Zufriedenheit und der Segen eines Vaters wird Puls und Herz meiner Handlungen seyn. Es ist dies ein Trost.« Der Schmerz wollte in seinem ganzen Umfange gefühlt seyn, und er war tief und wahr genug, dafs er laut werden konnte vor einem grössern, ihn verstehenden Kreise. Darum vertraute Carus hier zuerst die Gefühle den Worten an und weihte dem Andenken seines Vaters ein kleines »Denkmal« der Liebe, in welchem nur sein Herz gefunden werden sollte.

Seine Freunde waren dabei zu Lesern bestimmt.

Von dem ihm so theuer gewordenen Göttingen kehrte er nun nach einer Reise durch das nördliche Deutschland im November 1792 zur Heimath zurük, und mag uns durchs Leben hindurch wirklich ein Schuzgeist — *comes, qui temperat astrum* — sey es die Waltung einer eignen Idee oder der wiederkehrende leitende Zuspruch einer verwandten Seele — zur Seite schweben, so begleitete ihn auch hier wieder ein solcher; er war sogar im Stande, denselben in der Gewifsheit festen Vertrauens mit Namen zu nennen. Ringsum empfing ihn Liebe und Wohlwollen; näher den Umgebungen, welche ihn als Knaben erzogen hatten, konnte er sich froh fühlen, da er merkte, dafs er ihnen selbst nicht fremd geworden war; die eigenthümliche Offenheit schlofs ihm immer Mehrere für Wünsche und Befreundung auf, und so löfste sich nie das angenehme Band der Mittheilung und Berathung. Ein seltnes Loos, — unter welchem man nach seinem Werthe anerkannt, nimmer in Selbstvergessenheit versinkt, und Alles wechselseitig zum Genufs der schönsten Erdenfreuden stimmt! Auch aus der Vergangenheit herüber ergözt uns darin das Bild eines Mannes, den wir so immer mehr liebgewinnen, und auch kleine, sonst unbedeutende Züge individualisiren und beleben uns dieses Bild selbst. So würde hier Manches nennenswerth seyn, was als vorüberge-

hendes Moment erschien, aber individuelle und gültige Beziehung hatte; so das lezte, durch den Tod so schnell abgebrochene Verhältnifs zwischen ihm und seinem Lehrer Morus, dessen freundlich entgegenkommenden Winken er sich rüksichtlos hingeben und sicher glauben konnte. Morus, welchen er bei einer Durchreise noch einmal wiedersah, nahm ihn nun als Freund auf, und äusserte, als Carus, zugleich der Lezte, den er aus seiner Stube begleitete, von ihm gegangen war, dafs er sich freue auf den näheren Umgang dieses jungen Mannes, er wol manchen Abend ihn bei sich sehen werde, und sezte dann hinzu, dafs ihn dazu die Hofnungen, welche in Carus den künftigen Nuzzen für die Akademie voraussähen, berechtigten. — Auf solche Ereignisse wendete sich noch später gern seine Erinnerung zurük; denn er wufste, was sie in ihm vermocht, erregt oder unterstüzt hatten, und stand er wieder einmal vor einem Verluste, wie bei Morus Tode, so sah er in diesem, wie es ein schöner Zug seines Charakters mit sich brachte, wieder die Vorbereitung einer Tröstung. »Morus lezte Worte über mich, schrieb er an Nestler, bewege ich in meinem noch über die Entwiklung der Zukunft schwankenden Herzen; — doch der Himmel erhalte mir die Liebe zur Wahrheit, den Eifer für's Gute; den Muth nicht zu ermüden!« Alles dies führte ihn immer mehr zu sich selbst zurük; immer mehr suchte er auch aus dem schein-

bar Zufälligen das Nothwendige herauszufinden, in dem, was vor ihm mit dem Schein der Gleichgültigkeit vorüberging, das auf ihn Hindeutende zu entdecken; und so wurden in solchem Verfahren allmälig von ihm Maximen gewonnen und bekräftigt, welche für ein ganzes Leben ausreichen konnten. Er fing von jezt an, eifriger den am Einzelnen noch entdekten Abstand seiner selbst von der Zeit und deren Fortschritt auszugleichen; denn er fand, dafs alles Wirken, wie es von innrer Befriedigung ausgeht, so auch auf die Uebereinstimmung mit den umgebenden Gegenständen sich stüzt, ohne dafs diese die eigne Selbstständigkeit rauben. Von dem Ideal einer möglichen innigen Vereinigung alles Guten und Wahren, oder eines festgeschlossenen Bundes Aller, welche jenes bekennen, — so weit hinausgerükt es auch langehin bleiben mag, — ward Carus so erfüllt, dafs ihm die Wärme seiner Gefühle und die Lebendigkeit des Interesse oft schon in Täuschung versezt, und, wie er eingestand, manchen Kampf herbeigeführt hatten. Was aber bleibt auch den Muthigen übrig, die die ganze Welt an ihre Brust drücken und mit der Zeit und ihren Genossen sich zu einem gleichen Aufstreben verbünden möchten, — wenn überdies die eigne Kraft noch nicht dem Widerstande zu trozzen vermag? Immer wird dann der Zufluchtsort eine Resignation seyn, welche den Schwächern sogar niederbeugen kann, wenn sie auch den Stärkern

nur in sich selbst zurüktreten läfst; aber immer wird diese doch schwer fallen, weil wir ihr das Liebste, unsre Wünsche zum Opfer bringen. Drum gewährt in dieser Lage die innre Zufriedenheit und Einigkeit allein Beruhigung, ob sie gleich gewöhnlich von Andern nicht verstanden oder gemifsdeutet, bald als eitler Stolz verlacht, bald als kraftlose Ruhe gering geachtet wird.

Carus wollte sich im Besizze innrer Einigkeit sichrer stellen und es blieb ihm daher noch Vieles zu beseitigen, Vieles anzueignen. Dabei hat freilich die richtige Temperatur, welche eben soweit von blinder Nachahmung als von einseitiger Lossagung entfernt ist, vielfache Schwierigkeiten, und diese werden nur allmälig und mit Hülfe der Erfahrung gehoben; daher näherte sich ihr auch Carus immer mehr, je sorgfältiger er sich an vorausgestellten Regeln prüfte. Es kam ihm dabei so mancher früher ertheilte Wink reifer Menschenkenntnifs zu statten; allein wenn diese auch Gewandheit vermittelt, so ist dies doch nicht hinreichend, sobald die Gegenstände, mit welchen wir uns in Uebereinstimmung sezzen sollen, ausser dem Gebiet des blossen Geschäftslebens liegen; auch kann fremde Erfahrung nicht stets die Stelle der eignen ersezzen. Offenbar ward ihm dadurch die Nothwendigkeit näher gerükt, sich ausschliessender dem Studium der Philosophie zu widmen, und gleichsam von obenher das Licht

auf sich fortwährend hinzuleiten. Waren ihm aber von frühen Jahren an Menschen werth gewesen und immer diejenigen Seiten der Wissenschaft, welche zurük zu dem Menschen führen, von ihm hervorgehoben worden, so mufste ihn auch nothwendig und jezt schon auf dem Gebiete der Philosophie die Untersuchung am meisten anziehen, welche auf eine tiefere Begründung und ein festeres Erfassen menschlicher Gränzen und menschlicher Kraft ausging. Daher wurden eine Zeit hindurch die Lehren der kritischen Philosophie sein vorzüglichstes Studium, und er fand bald an sich erprobt, dafs eins ihrer höchsten Verdienste in dem Aufregen und Beleben der Selbstverständigung, in der Erwekkung aus dem Schlummer des Dogmatismus enthalten sey. Später noch erkannte er an, dafs neuere Systeme auf kantischen Stüzzen als ihrer Grundlage ruhten. Nicht aber als Philosophie des Tages, welche immer der Spielball der jüngern Denkerwelt wird, sondern als Philosophie der Zeit studirte er diese Lehre; er sah wohl, dafs auf der einen Seite Zweifeln zum Bedürfnifs geworden war und werden mufste, wenn neue Keime sich entwickeln sollten, und dafs auf der andern Seite in einem veralteten Gebäude wenig Schuz und Sicherheit gefunden würde.

Aus der Vaterstadt war Carus nach Leipzig mit dem Vorsazze zurükgekehrt, seine akademische Laufbahn zu beginnen. Sie war nemlich nach seiner jezzigen Lage und nach

seinem innern Verhältnisse wirklich der einzige Weg, der ihm übrig geblieben; denn wollte er noch irgend Selbstbefriedigung gewinnen, so mufste er dem Zuge folgen, welcher in einen ihm nunmehr entsprechenden, oder einen höhern Wirkungskreis zu versezzen vermochte. Er gestand selbst Nestlern: „das akademische Leben habe Vortheile, aber führe auch nicht geringen Kampf mit sich;" allein wie Alles uns durch die Hofnung der Ueberwindung schon lieb wird, und das Schwierige immer nur auf den Anfangspuncten entgegensteht, so auch hier. Konnte doch Nestler selbst, wenn er auch seinen ältern Vorschlägen entsagen mufste, eingestehen, „So wie ich Sie kenne, und ich müfste mich sehr irren, wenn ich Sie nicht besser als irgend ein Mensch zu kennen glauben dürfte, so sind Sie vor der Hand durchaus und ausschliefslich für die Universität; ich sage, vor der Hand." — Carus suchte, wo es auch wäre, und wie eigentlich der Eintritt gelänge, nur einen festen Boden, um nicht vielleicht ein Spiel der Umstände werden zu müssen; er konnte wol an die Zukunft erfreuliche Aussichten und Plane knüpfen, aber jezt bedurfte es nur schneller Befestigung vor jedem eindringenden Wankelmuth. Und so ist's in jedes Menschen Leben; es kommt Keiner zur Ruhe, so lange er nicht auf einem fixirten Stande auch von aussen her anerkannt wird, und er nun gleichsam nach dem Privilegium, das ihm die Gesellschaft er-

theilt, einen eignen Anbau beginnt. — Wollte auch Carus früherhin manche vom Neide und der Cabale geschwärzte Seite seiner Umgebung entdekt haben, so nahm er nicht mehr darauf Rüksicht. »Beruhigung ward mir, schrieb er in einem Briefe, da ich vom Vater Heyne dem man es sonst nie darin unverbesserlich und befriedigend machen kann, erfahre, dafs meine Plane über Studieren sowohl als über den von mir anzulegenden Lebensplan seinen ganzen Beifall und Billigung erhalten haben. Er sezt dazu, dafs er hier eine sichere Grundlegung meines künftigen Glüks erwarte. Dies kann mir Muth geben.« Er habilitirte sich im Octob. 1793. und trat nun als Mitarbeiter unter den akademischen Lehrern auf, welche zum Theil seine eignen Bildner gewesen waren. Die Schrift: *historia antiquior sententiarum ecclesiae graecae de accomodatione Christo imprimis et Apostolis tributa*, welche er vertheidigte, gab hinreichenden Beweis über ihn und sein Verfahren; denn es stellte sich in ihr, nach der Kenner Urtheil, nicht allein Fleifs und Ausdauer der Lectüre in den Kirchenvätern dar, sondern sie zeigte, wie eine durchdringende allgemeine Kenntnifs des Alterthums die nothwendige Voraussezzung für die Behandlung des Einzelnen ausmacht, und wie ein geistvolles Studium der Alten das Urtheil schärft und die bei jeder historischen Untersuchung erforderte Scheidungsgabe bildet. Der hier gewählte Stof verlangte

überdies vorzüglich Nüchternheit und besonnene Sorgfalt; die verworrenen Begriffe der Kirchenväter zu entwickeln und ihrem Ursprunge zuzuführen, war schon eine schwierige Aufgabe für die erste Arbeit eines Mannes, an dem man nur tadeln konnte, dafs er unter der fast zaghaften Ankündigung seiner Bescheidenheit bei weitem mehr verborgen halte, was mit freier Aeusserung und sicheren Vertrauen laut werden könne. Wenn er aber einen Gegenstand behandelte, welcher von theologischen und historischen Grenzen zugleich berührt wurde, so mochte ihm die Veranlassung dadurch geworden seyn, dafs ihm daran lag, genauere Rechenschaft von seinen bisherigen Bemühungen abzulegen. Nach geistvollerer Weise, als man gewöhnlich dabei voraussezt, hatte er die Schriften von Philon, von Josephus, Origines und Clemens gelesen und zwar in Beziehung auf ältere philosophische Schulen; so wie er dabei auch für das theologische Studium die Idee zu einer hellenistischen Chrestomathie als Vorbereitung zur Erläuterung des N. Testaments fafste. Die weitere Ausführung einer vollständigen Geschichte der Accomodation unterblieb, weil er sich in der folgenden Zeit von diesen Untersuchungen weiter entfernt fand; dennoch wurde in ihm das historische Interesse an der Philosophie immer reger und auf dem einmal eingeschlagenen Wege begegnete ihm so Vieles von selbst, was er der längern und bewahrenden Aufnahme werth

achtete. Um so näher wurde ihm aber Philosophie selbst gerükt, der er, ohne sogleich mit einem Hörsaale als ihrem Tempel zu prangen, in der stillen Selbstbetrachtung Huldigung darbrachte. Auch an ihm bewährt sich also die Erfahrung, daſs ein gesundes und wenigstens nicht blindes Studium der Theologie, wenn es dem tiefern philosophischen Denken oder den umfassendern philologischen Kenntnissen vorausgeschikt wird, diesen nicht Eintrag thut, und nicht so stört, als wenn das umgekehrte Verhältniſs eines spätern Uebergangs zur dogmatischen Theologie statt findet, auf welchem schon viele gute Köpfe verloren gingen.

Nicht um durch seinen öffentlichen Auftritt in Vorlesungen vielleicht einer grundlosen Präsentationssucht zu schmeicheln, oder um dem Drange eines jugendlichen Egoismus zu folgen, hatte Carus sich sogleich vorgenommen, mit aller Kraft seinem ergriffenen Beruf zu leben; im Gegentheil sollte ihm das Verhältniſs zu Zuhörern nur Gelegenheit geben, die in seinem Studienkreise erfaſsten Resultate mitzutheilen. Und er hatte diesen Kreis gefunden, welcher seine wissenschaftliche Thätigkeit umschliessen sollte; er hatte in dieser bestimmter erklärten Richtung theils seine dafür gesammelten Materialien zu verarbeiten, oder das Einzelne an das Ganze anzupassen, theils die Vorsicht zu schärfen, daſs er nicht zu schnell aneignend von fremder Meinung hingerissen würde. Gleich an-

fangs aber war seine Ansicht vom akademischen Wirken, gebildet an einigen vortreflichen Vorbildern, eine edlere und nicht die gemeine, nach welcher es oftmals aller Bindung ermangelt und einem Spiel zufällig bethätigter Willkühr gleicht. Wer alle einzelne Zweige der Wissenschaft in seinen Hörsaal wie in ein Treibhaus zu versezzen sucht und Studierenden wenigstens zeigen will, daſs er mancherlei wisse, der hat minder richtig gefaſst, was ein akademischer Lehrer seyn soll; so wie der Tadel, daſs sich einer an den wiederholten Vortrage eines Theils der Wissenschaft binde, höchst einseitig und grundlos ist, da ja vielmehr die besondere Erwählung und die ausschliessendere Widmung ihren eignen Mann verlangt, da es genug ist, daſs einer sich einen begränzten Boden suche und wisse, er habe hier Vieles zu thun. Gilt es überdies dem ersten Eintritt, dann führe Jeder das von ihm Begonnene ganz durch, damit die Unruhe und Zerstreuung nicht die Klarheit der Auffassung und die Tiefe des Denkens verhindere. — So blieb aber auch Carus seinen Vorlesungen, mithin dem Studium der Geschichte der Philosophie mehrere Jahre hindurch treu, und man kann den Beweis für einen beifallswerthen, ausgebildeten Vortrag schon darin finden, daſs er sie vor wachsender Anzahl wiederholen konnte. Auch Gelehrte mochten ihm ihren Beifall nicht versagen, und Heidenreich wies seine Zuhörer rühmend auf die ge-

schicht-

schichtlichen Vorträge des jüngern Mitarbeiters. Die Erklärung einiger Schriften des Philon und des A. Testam. liessen übrigens denselben seinen übrigen Studien nicht fremd werden.

Wer in dem akademischen Lehrer nichts bemerkenswerth findet als die docirende Sprache oder die bezahlte Pflicht des Unterrichts, wird freilich kaum verstehen, wenn ich des Frohsinns und der regeren Fülle gedenke, welche nun auch für Carus immer mehr innere Befriedigung darbot; allein wie stets das Interesse an der Menschheit und Gesellschaft zu erheben vermag, so wird es, ist es ein reines, auch in seiner Nöthigung, mit sich zur Einheit zu kommen und diese in Gedanken mitzutheilen, immer zum Genuſs höherer, d. i. erhöhender Freude führen, zugleich aber durch Bildung der Sprache und des Ausdruks das innere Wachsthum befördern. Kein Umkreis aber ladet zu diesem allen mit mehr Gewährung ein als der eines wissenschaftlichen Verkehrs, wo die freie Aeusserung des Innern immer wieder auf innere Belebung berechnet ist. — Doch nicht lange sollte in Carus diese stärkende Ruhe sich erhalten und von aussenher wurde er bald bis zu unsteten Wanken und zu neuen Zweifeln gezogen, was ihm deshalb schon schwerer fallen muſste, da der Mensch überhaupt von Störungen am tiefsten ergriffen wird, wenn er sich in einer selbst gesicherten Lage überrascht und seine Individualität von der äussern Natur ge-

fesselt oder überwältigt sieht. Sein Körper der bisher den Fleiſs durch Stärke und Gesundheit unterstüzt hatte, gebot ihm im Herbste 1791. seine Arbeiten zu mindern und konnte sogar seinen Muth durch eine der schnellen Hebung widerstehende Krankheit ermatten. „Ein körperliches Uebel, schreibt ein Augenzeuge, verrieth schon früher einen Krankheitsstof, den die Lebensweise des so Studierenden immer vermehren und unterhalten muſste. Eine andre Lebensart und Beschäftigung würde ihn gehoben oder sehr vermindert haben, aber das hohe Gefühl des Werths eines den Wissenschaften gewidmeten Lebens erlaubte ihm nicht an eine Aenderung seines Planes zu denken; kaum konnten Freunde ihm dazu im Ernste rathen. Das Uebel schien sich auf andre Art heben zu lassen, und wurde auch in der Folge wenigstens von dem Sizze, den es genommen hatte, verdrängt." Nahe lag ihm die Besorgniſs, daſs der Aufenthalt in Leipzig die vermittelnde Ursache der Krankheit sey, und daſs ihm dann, wie sehr er sich auch befriedigt fühlen möchte in seiner erweiterten Lage, nur eine Veränderung seiner an Ort und Zeit geknüpften Entwürfe übrig bleiben würde. Er selbst aber fürchtete in dieser Störung, die manche Einlispelung von gewöhnlichen Berathern zu beschleunigen suchte, einen entscheidenden nachtheiligen Einfluſs, und doch sollte er auf entgegengesezter Seite eine neue Probe seines Muthes bestehen. Körperleiden werden dann am schmerz-

haftesten gefühlt, wenn sie die Hofnungen unserer sicher geglaubten Entschlüsse auszulöschen drohen, und was für uns nothwendig geworden ist, durch Zufälligkeit auflösen. Wir werden dann scheinbar uns selbst entrissen und finden uns isolirt im Besizze einseitiger Kraft. So war auch hier fremder Zuspruch noch einmal heilsam, und Carus gab ihm Gehör als Nestler wiederholend darauf drang, dafs er seinen einmal gesezten Fufs immer mehr befestigen, und nicht wanken lassen möchte. Er mufste wenigstens die Geduld zu Hülfe rufen, um wieder mit sich einig zu werden.

Was er bei noch krankem Körper zu thun vermochte, blieb nicht unterlassen; sein Eifer dauerte treu aus und erhob sich schneller, als die Zeit ihn der Genesung näher führte. Für eine Weile mufste er zwar dem anhaltendern Studien entsagen; allein auch diese aufgenöthigte Musse war für ihn und sein späteres Leben nicht bedeutungslos, im Gegentheil führte sie nähere Verbindungen mit Gelehrten herbei und vermittelte manches liebevolle Verhältnifs. So brachte ihn eine Wanderung durch Schlesien nach Charlottenbrun zu Garve, der ihn mit gewohnter Freundlichkeit aufnahm, mit Achtung und Güte entliefs, wie es Garves Worte in den Briefen an Weifse, wo er unsres Carus liebreich gedenkt, beweisen. Neben die Freundschaft trat auch das Wohlwollen, welches ihn zu schüzzen und aufzurichten vermochte.

In warmer, gefühlvoller Rede, welche nicht schmeichelt, sprechen seine Briefe an Freunde von reiner Verehrung gegen die, welche ihm jezt aufs Neue hülfreich entgegen kamen, oder Vertrauen zu seinen Hofnungen einflöfsten. Und wohl dem, der verbunden ist zu solchen Gefühlen, die für das Leben nicht vergängliche Zugabe, sondern eine köstliche Aussteuer sind; wie man sie nähren und schäzzen müsse, zeigte Carus sein ganzes Leben hindurch. Sollte auch hier das wohlthuende, schöne Verhältnifs, in welchem nicht nur der Mangel nachgewiesen, sondern auch die Mittel angedeutet und herbeigeführt werden, wo ein einziges Wort oft kräftiger zündet und aufregt als tausend weitschichtige Ermahnungen und Tröstungen, sollte es hier durch Namen bekräftigt werden, so würde ich mehrere noch verdienstvoll Wirkende zu nennen haben. Mit Dank gedachte er noch später der einzelnen Winke, welche ihm aus geistreichen Unterredungen mit Sachsens wissenschaftlichen Schuzherrn, unseres verehrungswürdigen Oberhofpr. D. Reinhards, geworden waren, namentlich eines auf das Studium der kritischen Philosophie hinweisenden und aufregenden Winks; so wie er es mit Recht zu seinem Glük zählte, von dem Manne, zu dessen Geist und Schriften ihn ein ernstes Studium zog, und über den er nie ohne Ueberzeugung des höchsten Verdienstes sprach, in seinem Werthe anerkannt und von dessen Wohl-

wollen oft aufgerichtet und so gegen das Urtheil der Beneidenden sicher gestellt zu seyn.

Ein neuer Anlafs zu Zweifeln über seine äussere Lage erschien nicht lange darauf in so einladender, mithin um so mehr beunruhigender Gestalt, dafs er selbst gestand, auf dem entscheidenden Entschlusse beruhe die Ruhe seines ganzen Lebens. Heyne, dessen Namen gleich einem waltenden Schuzgeist in dieser Darstellung immer wiederkehrt, ertheilte ihm einen sichern und auf erfreuliche Aussichten gerichteten Wink, nach Göttingen zu kommen und dort in die alten herzlichen, wie in neue ehrenvolle Verhältnisse zu treten. Was konnte ihn aber lieblicher ansprechen als ein solcher Aufruf zu seiner Ruhe und zu reinerem Lebensgenusse, welchen noch eine dem Körper wohlthätige Umgebung begünstigen sollte? Wol war Jeder im Leben einmal von dem süssen Gefühle erfüllt, das uns zu dem Orte und zu den Männern hinzieht, die wir als unsre ersten geistvollen Bildner verliessen; wo die Sehnsucht der gleicht, mit welcher ein kindliches Gemüth zurük zu der Mutter Brust geführt wird. Dort wird Jedem eine labende Ruhe verhiessen und er mufs sie um so gewisser finden, je treuer er sich selbst geblieben. Dagegen aber mag sich auch Keiner gern von den Lagen trennen, zu welchen hin er sich durch Schwierigkeiten durcharbeiten mufste; sie haben für Jeden um des Preises willen, den er durch sein Bemühen

und seine Ueberwindung darauf sezte, hohen Werth, möge dieser auch in Vergleichung mit Andern geringer erscheinen. Dies bewog auch Carus in Leipzig noch zu verweilen und die zugesicherte Aufnahme in den Kreis der vom Staat Berufenen statt fernen Aussichten zu erwarten. Nachdem ihm als Theolog das Baccalaureat ertheilt worden war, trat er auch als Frühprediger an der Universitätskirche auf; denn noch waren seine Studien getheilt und seine Neigung an das theologische Gebiet so gebunden, daſs er nun auf die künftige Erlangung einer theologischen Professur hinarbeitete. Einzelne ihm geringfügig scheinende Aufforderungen, wie zu einer Anstellung in Pohlen, wies er ohne weitere Rüksicht zurük; es konnte ihn Nichts leicht stören, da sein unablässiges Streben eben darauf ausging, nie gegen das wahre eigne Interesse zu handeln, was das Resultat einer wankenden Inconsequenz ausgemacht haben würde. Was er auf seinem Wege erwarten konnte, blieb auch nicht lange aussen. Im Februar 1796. wurde ihm eine ausserordentliche Professur der Philosophie ertheilt.

Alles sollte sich jezt für ihn vereinigen, was zum Manne erhebt. Auf der einen Seite zog ihn die äussere Bestätigung noch mehr zu festerem, aber auch nachdruksvollem Wirken, und der wieder erstärkte Körper bot willig seine Kräfte dar; auf der andern läuterte sich die Harmonie zwischen Kopf und Herz, so daſs

sich nun jener nicht blos als Rathgeber von diesem zeigte. „So wirke und lebe ich, schrieb er einem seiner Freunde, thätig fort und streue in meinem Kreise, der sich immer mehr erweitert, geräuschlos und mit unerkalteter Wärme für das Wahre und Gute Körner aus.“ Seine Arbeiten hatten grössere Bestimmtheit erhalten und auch die zufälligern, wie die Theilnahme an einigen kritischen Instituten, standen in Beziehung auf das Hauptsächliche. Richtete auch der Staat noch keine genauere Anforderung an ihn, so sah er sich doch nun durch die öffentliche Berufung als akademischer Lehrer verbunden, mit seiner allgemeinen wissenschaftlichen Wirksamkeit noch besondere Zwecke zu verbinden, und die Obliegenheit, welche in dem Verhältnisse zwischen Lehrer und Zöglingen statt hat, nicht als abzuwendende Last, sondern als Verbindung mit einem grossen Ganzen zu übernehmen. Und dies ist doch, was in seiner edleren, freiern Form den Charakter der Männlichkeit erfordert, wo die Verhältnisse dann zum beherrschten Eigenthum werden und alle Thätigkeit von einem selbstständigen Mittelpunct ausgehen soll, mag auch noch Manches vorkommen und oft sich beigesellen, was der venusinische Dichter dabei gefunden haben will. Nur auf die zur Einheit gesammelte und dadurch sich selbst bewufste Kraft drükt endlich die Vollendung ihren Stempel; tief begründet liegt es einmal in der Natur der menschlichen

Kräfte, dafs sie nach vollständiger, reiner Ausbildung streben und so in einander als Glieder eines Stammes eingreifen. Darum aber kann das Herz nicht zurükbleiben, wo die Einsicht sich erhebt und so sich befriedigt; so wie dies nirgends kenntlicher wird als in dem Charakter wahrer Männlichkeit. Dieser wird Liebe und Freundschaft eben so zum Bedürfnifs, wie der jugendlichen Phantasie die Lieblingsbilder, und wenn sich oft des Berufes trübe Seiten enthüllen und doch ergriffen seyn wollen, so kann sich auch der Mann gegen die Kälte, welche ihm wol die Zeit aufdringt, nur dadurch sicher fühlen, dafs ihm daheim noch nach den Mühen des Lebens ein stiller erwärmender Genufs in häuslichem Glük erwarte. Unter solchem Befriedigtseyn wird auch den Gedanken freiere Entwiklung, und bei getheiltem Schmerze können wir, wie in den harmonischen Genufs der Freude, uns emporarbeiten zu all den schönen Gaben, die den ganzen Menschen erst formen, denn dies wird Jeder nur dadurch, dafs er auf allen menschlichen Berührungspuncten mit dem grossen Ganzen, werde dies Natur oder Welt oder anders bezeichnet, in enge Verbindung trit. Also mochte auch Carus die Reflexion, die keinen Besonnenen von ihren Ansprüchen entbindet, zu Rathe gezogen haben, als ihm Liebe freundlich zuwinkte. An dem Eingange des auf die Welt gerichteten Wirkungskreises mochte er sich stärken und für manche dro-

hende Zweifel Schuz suchen in wohlthuenden Gefühlen, welche doch kein vernünftelnder Wiz aus des Menschen Brust verweisen, oder eiskalte Verstandesklugheit, die sich auf philosophischer Höhe zu stehen dünkt, wegdemonstriren kann. Er verband sich mit der geistvollen Tochter des Landsyndicus Hornemann in Pförthen; und wenn in uns allein die Bedingungen des Glüks und selbst des Geständnisses von diesem liegen, so liefs es sich voraussehen, dafs er bald seinen Freunden bekennen würde, er sey glüklich. Sein Leben benannte er als ein stilles, weil es weder im lauten Gepränge gekannt seyn wollte, noch genöthigt war, durch einen entfernteren Genufs den nahen, befriedigenden zu ergänzen. So wird der Mensch immer mehr still, wenn er sich in dem engern Kreis des Verwandten wiederfindet und nirgends nach einem verlornen Gut zu forschen braucht.

Hier können wir nun den Faden der Zeit, der unsre Darstellung leitete, fallen lassen, und wenn wir die Entfaltung eines reinen Gemüths, wie eines freien Geistes mit unserm Blik so weit begleitet haben, so stehen wir nun betrachtend still vor dem Bilde, was uns das Wirken in weiterm und engerm Umkreise für einen Ueberblik, der das Eigenthümliche herausfinde, darstellt; dies aber wird uns vergönnt seyn, da wir uns lossagten von den Forderungen an eine Biographie, deren leitende Idee nur das

Werden und Gestalten ausmacht. Man erwarte aber in Folgendem nicht eine vermeinlich psychologische Charakteristik, welche gewöhnlich ein seelenvolles Leben auf den Leisten eines Schulsystems zu bringen und anzupassen sucht, oder in die gebundene Einheit der Seele mit logisch schneidendem Verstande tausend Fächer zimmert, geistige Vermögen nach Ellenmaase berechnen zu können wähnt, dabei aber alle die eingreifenden Berührungspuncte übersieht, welche erst ein Menschenleben, heisse es zugleich ein gelehrtes oder bürgerliches zum Gegenstand der Darstellung machen. Die Reflexion hat freilich der Gegensäzze, mithin der Unterscheidungen nöthig, allein auch für sie zeigt Alles Einzelne und Gesonderte nur Gehalt und Bestand in Beziehung auf ein Ganzes, welches nicht die zerspalteten Kräfte, sondern die eine Seelenkraft des Menschen, eingekleidet in die Form des Individuellen, ausmacht. Darum wird man in der Folge vielmehr von den Objecten die Standpuncte der einzelnen Ansicht entlehnt und von dort aus das Treiben und Trachten des Mannes dargestellt finden, dessen Leben höchstens nur in zwei Sphären getheilt werden kann. Carus spätere Jahre nemlich lassen sich in doppelter Ansicht vereinen, von denen die eine ihn als akademischen Lehrer und das ist Lehrer der Wissenschaft auffasse, die andre ihn als Mensch, und das ist, wie er fühlte und wollte begreift, gleichwie sich die gesammte

Thätigkeit der Seelenkraft unterscheiden läſst als Geist und Gemüth.

Begriffe ein Gelehrtenleben Nichts als das Geschäft eines Schriftstellers, so würde Manches durch kein Wort mehr als durch ein Namenverzeichniſs in den Todtenlisten der Litteratoren bezeichnet werden können und dort unter den Todten auch einzig seine Stelle finden. Und wie wenig Leben vertraut sich den Worten, die die Feder schreibt; wie Wenige können sich lossagen von der Maske, die in öffentlichen Auftritten genau die eigne Menschheit verhüllen soll, damit man ja nicht merke, der Mensch habe auch als Schriftsteller noch Fleisch und Blut, Sinn und Herz, und nicht allein Gehirn. Freilich haben solche Rollen mit dem Sinken des Vorhangs schon ihr Ende erreicht; darum aber sagt sich auch das Leben und jede darauf gerichtete Darstellung von ihnen los, und die Wissenschaft läſst ihren vermeinten Gewinn zur Aufbewahrung in den Schaz mühseliger Arbeiten bringen, der oft nur zur Rüstkammer wird. Aber weit entfernt davon erscheint und wirkt das Leben des Gelehrten, der es sich je eingestand, was er ist und seyn soll, ohne dabei auf dem höheren Gebiete, wo nur Ideen leiten und wo das Universelle den zu umfassenden Gegenstand ausmacht, jemals den Blik auf das Besondere, und das ist zugleich s e i n e Individualität, aufzugeben. Er muſs zum Lehrer werden, sobald er wirklich in sich die For-

derungen Gelehrter zu seyn erfüllen will, mag er es darthun durch gesprochene Worte oder durch geschriebene Rede; aber sein Werkzeug bleibt die Idee und durch diese soll er walten und fortführen den grossen Plan, der selbst auf den Puncten, wo er sich erhebt, fest und haltbar eingreift in das Leben, dessen Kraft sich als Geist offenbart. Das Allgemeiue heifst oft das Erdachte, und vielleicht sogar das Geträumte, allein wenn wir, und sey es erst durch den Wink des Schiksals, wieder einmal vor einem Musterbild in seiner Art stehen, und da anerkennen müssen, dafs auch in der Form des Besondern sich mehr als das Gesez der Trägheit, mithin nicht blos ein Negatives, ausprägt, und dafs jeder Einzelne zum Zeugen werden mufs von kaum geglaubter Wahrheit, dann sehen wir die Nothwendigkeit ein, mit welcher wir bei der Betrachtung eines einzelnen Menschenlebens zugleich an die Idee des Allgemeinen gebunden sind. Und was nüzt es auch eine überschwengliche Allgemeinheit zu vergöttern, von der uns ewig nicht die Ueberzeugung einer wahrhaften Existenz zu Theil wird, oder kann sich wol je ein Erscheinendes, mithin das Leben von der besondern Form loswinden? Was das Wesen des Gelehrten oder des akademischen Lehrers ausmacht, und was ihn charakteristisch unterscheidet von aller Art, dies ist die erste vorausgesezte Frage, welcher allein dann die zweite folgen kann, wie es sich

in einem einzelnen Manne dargestellt habe nach Graden der Besonnenheit und Klarheit, wie der mehr oder minder vollständigen und freien Offenbarung. Und was haben wir in jenem Anderes vorauszusezzen als den vollständigen und gewissen Besiz der reinen (und dies heifst im Abstand alles Andern: der reinsten) Humanität, in der die Vernunft nach ihrer scientifischen und praktischen Organisation eben so erkennbar wird wie das individuelle Ergreifen des Daseyns durch die Kraft des Gemüths, — in der allein die Idee des Göttlichen, und dies ist die Idee der Welt, zu finden ist und für die Darstellung vorbereitet wird. Es kann von Wissenschaftlichkeit nicht die Rede seyn, wo nur irgend ein wesentlicher Bestandtheil des wahrhaft Menschlichen vermifst oder gar hinweggenommen werden konnte; denn das Ideale ist nicht theilbar, es findet sich in Einem gar nicht oder ganz. Dazu aber bedarf es der Thätigkeit der gesammten, vollen Menschenkraft, die, wenn sie sich auch durch manche Bedingungen hindurchkämpfen mufs, doch zu einem unbedingten Werth gelangt, weil sie in die Einheit eingreift und diese in ihrer eignen Regsamkeit entwickelnd fortführt. Wohl dem also, wer zu solchem Werthe aufstrebt, und sich frühzeitig loswinden konnte von den dunkeln Begriffen, aus dem alle Wahl hervorgeht! — Alle Lehre aber im ächten Sinne, der die Anweisung zu Kunstgriffen ausschliefst, ist Dar-

stellung innerer Begebenheit, und alle Darstellung kann wieder nur als nachbildend betrachtet werdet; so aber wird zugleich auch die Aufgabe für den akademischen Lehrer angedeutet und dessen ganzes Leben, welches die Wissenschaft selbst in sich faſst, muſs durchdrungen seyn von dem Urbilde, das er selbst wieder durch Wort und Schrift zur Auffassung Andern darlegen soll. Die Schule steht gewöhnlich im Gegensaz der wirklichen Welt; dies kann aber nicht hindern, an ihre Einheit zu glauben, und das Vertrauen zu hegen, daſs es Einzelne gegeben hat und gibt, deren Wesen nur durch die Beziehung auf diese Einheit und auf das Allgemeine verstanden wird. Und beglükt möchten wir den Verklärten, dessen Leben uns hier vorschwebt, nennen, daſs auch er darin seinen höchsten Vorzug zeigte, worin er von Allen denen verkannt werden muſste, die nimmer sich von der Einseitigkeit in Aufdringung fremder Zwecke entfernen, dagegen sich selbst täuschend Menschheit und Gelehrsamkeit wie Hülse und Kern betrachten und immer nur von dem schielenden Neide den Maasstab richten lassen, der dann freilich nur krumm werden und nicht zutreffen kann.

Wer sich zu frühzeitig dünkt Gelehrter zu seyn und schon mit dem ersten Blicke die Ansicht, die ihm auf den Endpuncte seines Strebens zu Theil werden kann, gefaſst haben will, oder wer glaubt, daſs eine abgelernte Rou-

tine den Beruf eines akademischen Lehrers ausmache, der ist Beides wahrscheinlich nicht. Entfernt von solchem Mangel an Selbstverständigung sahen wir Carus in seinem wirkungsreichen Leben; denn ihn zog das reinste menschliche Interesse, welches für die Wissenschaft noch das ist, was sie auf der Erde verweilen läfst, zu dem ernsten und entschlossenen Streben nach Licht und Wärme, und er war eben so fest überzeugt, dafs die Selbstbildung, d. i. Selbstdenken und Selbsthandeln errungen und geläutert werden müsse durch manchen Kampf, als er vertrauungsvoll der Stimme in seiner eignen Brust Gehör gab, welche ihn zur Sache der Menschheit rief. Nicht in leeren Gedächtnifsformen oder in todten Sammlungen von Notizen, nicht in mancherlei aufgegriffenen Wissen suchte er seinen Gegenstand; es leitete ihn eine höhere und schöne Idee, die er keineswegs als Eingebung von oben ansah, sondern immer noch in Entwiklung fand, die wirklich über das Zufällige der Form und das Schwankende der Verhältnisse erhoben war. Wenn aber dieses Eigenthum eines Mannes, was ihn zum Gelehrten macht, nicht an allen Puncten in die offenen Sinne der Späher und Horcher fällt, da weifs man dies leicht auf einen allgemeinen Namen zurükzuführen und fällt höchstens das gutmüthig scheinende Urtheil, dafs der Wille zwar gut sey, wenn auch ihm die That nicht gleich komme. Man möchte stau-

nen über solche Weisheit des Urtheils, welche das Innerste zu richten und jedem Einzelnen seinen Plaz in dem grossen Geisterreiche anzuweisen wagt. Ging Carus von der oft von ihm ausgesprochenen Idee aus, „dafs, wenn die Sinnenwelt uns ab von uns selbst und dem ewigen Seyn zieht, wir uns fest und besonnen an die innre Welt halten müssen, dafs wir in ihr einen Schuz gegen die Reize und Stürme des Aeussern, so wie eine Kraft, die Bewegungen derselben zu fixiren und zu leiten, finden," — war diese in ihm mit Klarheit und Besonnenheit bis zur Bestimmung jeder besondern Thätigkeit rege, so werden wir nicht weiter nach den Plazze fragen, den er einnahm, oder den er nach Werth und Würde zu erringen strebte.

Eine eigenthümliche Sphäre ist jedem Individuum angehörig, und in ihr suche es sein Ziel, das als Höchstes immer das Allgemeine seyn wird; aber es achte sie auch nach anerkannter Würde, sonst ist die Gefahr nicht fern, dafs das Interesse bei längerm Verweilen vor dem einen Gegenstande und bei Entdeckung der schwierigen und dunkeln Seiten erkalte und dadurch sogar zurükstosse. Carus gestand sich dies ohne Nebenabsicht besonnen ein, und fand in der Function des akademischen Lehrers seinen Wirkungskreis; darum aber war auch seine ganze Kraft und sein Streben auf diesen hingerichtet, wie er unablässig an der Selbstbildung

dung für ein vollendetes Wirken dieser Art mit einem seiner soweit und unter seinen Verhältnissen entfalteten Individualität oft aufgedrungenen Kampfe arbeitete; darum haben wir Alles, was er dachte und schrieb, unter der zu solchem Verfahren nöthigen Form erhalten, und in allen dem Seinigen läſst sich, wenn die Wahrheit, die in jedes Menschen Leben nur mit Rüksicht auf das Besondere erkannt wird, einem unbefangenen Blicke vorliegt, die Eine leitende Idee in weiterer oder näherer Beziehung nachweisen. Daſs man, um hierüber ein richtiges Urtheil abzugeben, Augen- und Ohrenzeuge, und zwar naher und vertrauter gewesen seyn müsse, wird Jeder leicht einräumen; aber es wird auch Jeder das feste Halten an Einheit zu würdigen wissen, durch welche Carus, statt die einmal übernommene Rolle eines Universitätslehrers nebenbei mit der selbstergriffenen eines Gelehrten aus bezahlter Pflicht und in getheilter Person zu spielen, Beide nicht zufällig verband, sondern wesentlich in einander aufzulösen suchte. Was er in sich trug als Erkenntniſs und Idee, bewahrte und läuterte er um es darzustellen durch Worte und Leben, oder um Lehrer zu seyn für Menschen, denen einst ein gleiches Ziel vorgesezt seyn würde. Musterbild soll der akademische Lehrer, und sehen wir dabei auf das Einzelne, so soll er es in vielfacher Hinsicht seyn, und dasselbe in dem klarsten Ausdrucke darstellen, damit auch

dieser als ein rein menschlicher leicht und treu aufgefafst und verstanden werde von Andern. Und erreichbar ist dies; denn die Möglichkeit liegt in dem Menschen selbst, und das Leben des Gelehrten, sey es auch durch feinern Kunstgeist verschönert und durch höhere Würde veredelt, bleibt ein Menschliches. Carus lenkte seine Betrachtung schon frühzeitig darauf und kehrte wieder in seinem Denken und Trachten dahin zurük. »Es gibt viel Elend und Elende auf der Erde; — schrieb er schon vor langen Jahren, — aber Professoren sollten die vollendetsten Menschen seyn und als solche auch menschliches Gefühl regen und leiten; sie sollten vor Allem den Gemeingeist ächter Art auf mehr als einem Wege beleben!« Er sah sich in einem grossen Bunde von Wahrheitsschüzzern und Werkmeistern eines ehrwürdigen Geschäfts begriffen; doch er konnte sich ihm auch mit Muth anschliessen, da er schon durch die Art seines Charakters unterstüzt wurde. Drängt sich nemlich in das akademische Verhältnifs nicht selten ein ganz eigenthümlich gestalteter Egoismus, welcher statt an ein gemeinschaftliches Werk aufhelfend Hand anzulegen, vielmehr von aller Mitwirkung zurükhält und sich in dem Flitterglanze überschwenglicher Facultätsweisheit gefällt, mischt sich dazu noch öftrer eine Art Neid, der nicht Brodneid heissen will, ob er gleich auch nicht löblicher Aerger über den Vorrang des Unwürdigen genannt werden

kann, finden sich endlich in diesen Verbindungen so viele Collisionsfälle für den moralischen Menschen, der in jedem Gelehrten das aufrechthaltende Princip seyn sollte, — so trat Carus in diesen Lagen so gerüstet durch seinen reinen, festen Eifer, und auf der andern Seite so begünstigt durch seine Umgebung auf, dafs ihm der weitere Fortgang nicht schwer werden konnte. Er fand Männer um sich, die gleichen Sinnes in das Bündnifs der Freundschaft zugleich das Gelübde aufnahmen für ein anerkanntes, das Allgemeine betreffendes Wohl, oder für wissenschaftliche Fortbildung ihre Kraft hinzugeben; mit ihnen konnte er sich verbinden als Gelehrter, oder im wechselseitigen Austausch von Gedanken und Ansichten manchen Plan der Ausführung näher bringen. Und so sah er sich immer mehr durch engere Bande an seinen Kreis geschlossen, bis er eingestehen mufste, »dafs das Losreissen aus einem akademischen Berufe schwerer sey als aus einem Andern,« — aber, hätte er hinzusezzen sollen, auch nur für denjenigen, welcher mit ganzer Seele in ihm lebte, wie er. »Mir ist wohl, ja am wohlsten mitten unter meinen Berufsarbeiten« schrieb er seinem Freunde Schwarze; — und früher einem andern Freunde. »Eben komme ich von der Universitätskanzel und habe einmal Andern die Frage ans Herz gelegt, welch eines Muthes uns der Gedanke fähig mache, dafs wir alle berufen sind eine bessere Nach-

welt bilden zu helfen.« Es waren Worte aus der Tiefe seiner eignen Brust geschöpft. Wir können daher nicht gradhin fragen, was er in solchem Eifer als Gelehrter seyn, sondern, wie er in der Form eines akademischen Lehrers auch das Wesen des Gelehrten darstellen wollte. Daſs ihm dabei die Idee einer höhern Einheit vorschwebte, und daſs er theils in sich, theils in Andern die nach Vorurtheilen oder nach kleinlichem Stolze geformten Gegensäzze aufzulösen suchte, wird am deutlichsten zu erkennen seyn, wenn wir uns mehr an das Einzelne halten, ohne jedoch an Carus Beispiele zeigen zu wollen, daſs er Ideal des vollendeten akademischen Lehrers gewesen sey. Dies würden wir selbst gegen des Verstorbenen Denkart zu unternehmen wagen, und vielleicht auch auf gewissen Puncten die Wahrheit durch das Hülfsmittel von Unbestimmtheit umgehen müssen; daſs aber Carus in dem Streben nach solcher Vollendung begriffen und schon weit gediehen war, wird unsre Ueberzeugung und Aller derer, die ihn kannten, bleiben.

In dem akademischen Lehrer sezte er den Lehrer der Wissenschaft voraus und hiermit also die dreifache Forderung, daſs er erstlich von warmen Interesse an jenem Gemeingut der Menschheit erfüllt sey und indem er alle Kraft ihrer Bildung und Vollendung widme, es zugleich als das Product der menschlichen Vernunft überhaupt, mithin sich im gemeinschaft-

lichen Streben mit Andern stehend betrachte; dafs er ferner die Idee derselben mit Klarheit und Bestimmtheit gefafst und in sich vollständig aufgenommen habe, damit sein ganzes Leben nicht blos von schulgemässen Regeln, sondern von ächter Weihe zeuge; dafs er endlich, was in ihm zur Klarheit gebracht worden ist, in derselben Reinheit durch Mittheilung in Andre überleite und so Lernende zu der eignen freien Selbstthätigkeit mit der glüklichsten, und dies ist mit genau berechneter, Kunst aufrege.

Fragen wir auch hier nach dem Interesse, welches unsern Carus zum wissenschaftlichen Studium zog, so haben hierauf schon die vorigen Seiten geantwortet. Gleich blieb es in ihm bis zum lezten Tage seines Lebens, ja es stieg immer mehr mit dem Grade seiner eignen Erhellung. Seine Rastlosigkeit, von der freilich nicht die Buchhändlerverzeichnisse Nachricht geben, deren Urkunden aber in seinen hinterlassenen Papieren enthalten sind, war nothwendige Folge einer besonnenen Einsicht in den Entwiklungsgang zur Vollendung. Er ruhte nie, und Keiner von Allen, die mit ihm umgingen, wird ihn jemals in einer Stunde müssig oder nicht mit einem wissenschaftlichen Gegenstand beschäftigt gefunden haben. Entzog ihn dies auch mancher Erdenfreude, welche, ohne vollenlErsaz zu gewähren, Zeit und Ruhe verlangt, so lag ihm kaum daran zu wissen, was er nach Urtheilen Andrer verlor; dagegen sagte er sich

nirgends von der Gesellschaft los, wo ihn wahrhaft menschliche Verhältnisse erwarteten und wo sich ein geistvoller Grund unter mannichfaltiger Lebensform aufschlofs. Ueberall fand er die Beziehung auf das wissenschaftliche Interessse heraus, — und dies mit einer Fertigkeit im Treffen, zu der ihn sein fortgeseztes Menschenstudium verhalf; denn nur mit dem Geiste wahrer Humanität (in dem Sinne, für welchen die deutsche Sprache keinen entsprechenden Ausdruk besizt) läfst sich der vermeinte Gegensaz zwischen Leben und Wissenschaft zu beider Vollendung austilgen. Will man dies Verfahren, indem man ihm herkömmlich den Namen einer philosophischen Behandlung der Wissenschaft ertheile, würdigen, so erscheint Philosophie auch hier in ihrer reinen Gestalt, in der sie keineswegs als ein vermessenes Unternehmen wider die Natur, mithin wider die Menschennatur verfährt, im Gegentheil sich nimmer von ihr lossagt, und an dem Ausspruche von Göthe's Faust festhält. „Wenn Natur dich unterweist, dann geht die Seelenkraft dir auf.“ Wo nur dabei die Besonnenheit vor Vorurtheilen schüzt, da kann auch die Mannichfaltigkeit, welche das Leben in seinen Erscheinungen darbietet, nicht verwirren. In Carus Charakter lag aber nicht einmal die Gefahr vorbereitet, dafs selbstische Gefallsucht oder wol gar gewisse Züge eines schwellenden Geniedünkels seine Ansicht vom wissenschaftlichen

Wirken hätte trüben können. Er hielt sich an die Nothwendigkeit, durch welche unser gesammtes Wissen aus zwei ursprünglichen Quellen, aus der Beobachtung und der Reflexion hervorgehe, und suchte sich auf der einen Seite gegen blindes Aufgreifen der Thatsachen, auf der andern gegen das Spiel von Einfällen sicher zu stellen. Sein Enthusiasmus für den Fortgang wissenschaftlicher Bildung liefs ihn sorgsam seyn um vollständig Alles das zu sammeln und sich näher zu bringen, was Stof für Nachdenken und Untersuchung werden konnte; dagegen konnte ihn auch die von Andern in Klarheit und Tiefe erfafste Idee wahrhaft begeistern. Schwer bleibt es freilich, selbst für talentvolle Köpfe, dafs sie in solcher An- und Aufregung sich selbst ganz treu bleiben, dafs sie bei einer grössern extensiven Verbreitung nicht an intensiver Stärke verlieren, oder dafs sie mit dem Blik an dem Ideal hängend, sich nicht auch manchem fremden Zug, der nur dahin führe, hingeben, ohne jedesmal in ruhiger Ueberlegung zu betrachten, wie das Ideal wol ein Universelles, alles Streben zu ihm aber ein Individuelles sey, mithin fremdes Denken nimmer ganz unser eignes werden oder dessen Stelle vertreten könne. Wie der wahre Gelehrte sich gegen eine frostige Neutralität, die bei richtigern Selbstverständnisse in Nullität aufgelöfst erscheint, schüzzen soll, so auch soll er jede zu willige Anschliessung an das Fremde

aufgeben; denn sie sezt eine blos objective Bestimmung voraus und die freie Erhebung wird beschränkt. Wenige stehen hierbei im ausdauernden Gleichgewichte, Viele straucheln auf diesem freundlich einladenden Weg, Viele nehmen sogar, was das schlimmste ist, die Verläugnung alles Originellen oder aller freien Selbstbestimmung in Grundsäzze auf und erwarten vom Zufall, wie von der Zeit, was sie ihnen zuführen möchte. Um so schwerer aber ist die richtige Angabe eines solchen Verhältnisses bei einzelnen Individuen, da man dabei auf Bedingungen und specielle Gründe Rüksicht nehmen mufs, wenn man nicht mit Unrecht verdammen will. Wichtig bleibt auch dieser Punct in Carus Charakter und er verdient zur Rechtfertigung einen genaueren Blik, der zugleich berühren mufs, was wol die Nachfrage über Carus als Denker im Allgemeinen zur Antwort erhalten könnte.

Wenn man erwartet, dafs hier die Rede seyn müsse von verlauteten Urtheilen über den Verstorbenen, als habe er wol Kunstgriffe nöthig gehabt um zu ersezzen, was ihm von Natur abging, oder als sey er von den Vielen Einer gewesen, welche aus mancherlei zufälligen Gedanken und aus Säzzen fremder Systeme ein besondres Ganzes zusammenreihen, wenn man vielleicht Vertheidigung gegen manche Vermuthung erwartet, so möchte ich lieber schweigen. Nur sein Bild soll hier treu abgeprägt zu

finden seyn, und zwar belebt durch den innern Grund, der sich höchstens in Privatverhältnissen nur Wenigen bei seinem Leben aufschloſs. Darin aber wird sich erkennen lassen, daſs Alles was ihm seine kurze Lebenszeit noch nicht vergönnte auszugleichen, was mithin als dunkle oder schwächere Seite noch zurükblieb, nach seinem Charakter so sich zeigen konnte, ja muſste, wie es sich zeigte.

Während Carus schon in seinen frühern Studien die historischen Untersuchungen mit philosophischem Geiste zu beleben gesucht hatte und ihm Philosophie selbst als Wissenschaft um so näher gebracht war, fand das, was sich in dieser Bildung aus seinem Innern entfaltete, gleichsam einen Brennpunct in der Reinheit seiner Natur; die Liebe ward zum Enthusiasmus, und mit diesem erhob sich sein Streben so weit, daſs es den entferntern Jahren kaum glich Er sah das Ideal der Wissenschaft als das Eine aller Menschenvernunft gegeben, Alle generisch gleich mit der Schwungkraft begabt, welche zu dem Einen Ziele und zu einem allgemeinen Vereinigungspuncte führe; und so war er überzeugt, daſs auch Alle sich berühren müſsten in Meinung und Grundsaz, sobald sie in wissenschaftlicher Beziehung träten. Früher schon stand er auf dem Puncte, wo nur eine Wahl möglich ist, obgleich nach derselben noch Verschiedenheit des Grades statt haben kann; ich meine den Punct, auf welchem Selbstständigkeit

und Nachahmung erscheinen, wo der Denker sich für ursprünglich eigne oder für aufgenommene Richtung entscheiden mufs. Dafs Carus jemals blinder Nachahmer und dies ist Nachbeter hätte werden können, war unmöglich bei der Regsamkeit seiner eignen Kraft und bei der Besonnenheit, die ihn nie verliefs. Nur der Träge und der schon bei kleinen Schwierigkeiten Ermattende gibt sich den zufällig erhaltenen Eindrücken rüksichtlos und sclavisch hin, damit er doch Etwas ohne grosse Mühe und ohne beunruhigende grössere Störung seyn möchte; wie der minder Besonnene, begnügt er sich an schwach erhelltem Dunkel, weil er da glaubt, wenigstens Etwas in den Grif, wenn auch nicht in den Begrif bekommen zu können. Meinungen stecken übrigens wie Fieber an, allein bei Beiden wird Schwäche vorausgesezt. — In Carus lag dagegen zu viel Leben, als dafs sich nicht in ihm wirklich eine ursprüngliche und eigenthümliche Richtung hätte entwickeln sollen, welche zu dem allgemeinen wissenschaftlichen Vorbild, das ist, zur Idee leitete; keineswegs der Sclave einer einzelnen Erkenntnifs, dachte er im Geiste des Ganzen und seine Beseeltheit verschmolz in erhebende Begeisterung, wenn er Andre im siegenden Kampfe oder in hellerer, tieferer Einsicht fand. So schlofs ihn aber an diese dann ein eigenthümlicher Zug an, der durch den Namen des humanen charakterisirt werden möchte; die Persönlichkeit des Denkers,

welcher ihm auf dem Wege nach Wahrheit und umfassendem Lichte begegnete, konnte ihm nicht zum Hindernifs werden, da sie weder eine ihm ganz unbekannte und dadurch zurükstossende, noch eine verschmähungswerthe Form ausmachte; vielmehr erkannte er hier wie überall die Thätigkeit der allgemeinen Menschenvernunft, und was sie zur Aussprache und Deutung brachte, zog seine Theilnahme darum auf sich, weil er nach Wahrheit fragte und weil die Wissenschaft nur einmal, sey es durch Tausende in besondern Theilen oder durch die Geniuskraft eines Einzigen vollendet werden könnte. Gnügte ihm eine Ansicht, oder mufste er in Erfahrungssäzzen den die Natur richtig erfassenden Blik anerkennen, oder entdekte er in der Meinung selbst einen tieferen Grund, so hielt er an dem Vortreflichen fest, und machte auf dieselbe insofern aufmerksam, als es das Bleibende im Wechsel der Systeme sey und mit der ewigen Wahrheit Dauer und Werth theile. Wie er so für gemeinschaftliches Streben empfänglich zu seyn nimmer aufhörte, und wie ihn auch in fremden Gebilden allgemeines Leben ansprach, so war er dies nach seiner ächt humanen Denkweise, nach welcher er das Menschliche als solches in jeglicher Form hochachtete und über das Verhältnifs der Gelehrsamkeit zur Menschennatur und Menschenbestimmung schon im Voraus entschieden hatte. Dieser Empfänglichkeit, welche keineswegs ei-

ner weichen und zu raschen Hingebung gleichkommt, stellte er das Bewufstseyn seiner Selbstständigkeit als Gleichgewicht gegenüber, und wir werden in der Folge sagen, wie er dies im Einzelnen durch eigne Bekenntnisse bezeugte. Auch hielt er in der spätern Zeit strenger an den hierzu gefafsten Grundsäzzen. Dennoch konnte durch diesen wissenschaftlichen Gemeinsinn auch die Möglichkeit in ihm vorbereitet werden, auf einzelnen Puncten leichter zur Annahme eines Gegebenen zu schreiten, und sich von fremder Kraft bestimmen zu lassen. Möglich war es durch seine Individualität, vermittelt durch das von ihm vorzüglich hervorgehobene Menschenstudium, da der Anthropolog, weil er sich selbst nachzuahmen genöthigt ist, am leichtesten auch zur Nachahmung Andrer gezogen wird; wirklich ward es nur in besonderer Beziehung und durch eine Bedingung, die wenigstens in gegenwärtigen Augenblicken zu verdrängen, nicht in seiner Macht stand. Und diese Bedingung lag in der Flucht seines Lebens, in der kurzen Zeit seiner Jahre. Er lehrte die Wissenschaft, die Idee des Ganzen lag in seinem Innern, das Gerüste des Aufbaus war sein Eigenthum, aber auch ausgebaut und erfüllt mufste dies werden; reichte dann seine Zeit nicht hin, alle hierzu erforderlichen Materialien aus sich selbst zu nehmen, so mufste er, wenn das Ganze auch in seiner Ausführung bestehen sollte, wol bisweilen nach Hülfsmitteln

greifen, um wenigstens schnell zum Zwek zu kommen, — was, unter gehörige Bedingungen gestellt, keineswegs der Originalität Eintrag thut. Einer zukünftigen Zeit blieb dabei immer die zuverlässige Ausgleichung vorbehalten. Seiner Wahrheit nach subjectivem Grunde gewiſs, prüfte er an ihr auch die Fremde und fand er Beide gleichstimmend, so konnte auch diese zu der Seinigen werden; war sie überdies in einem klaren und dem Wahren selbst entsprechenden Ausdruk aufgenommen, so schlug er den richtigsten Weg ein, wenn er selbst an diesem nicht änderte; — denn jede wahre Darstellung kann nur ein einziges richtiges Zeichen finden, weil alles Darzustellende immer nur ein einziges ausmacht. Dies Alles aber gilt bei Carus nur für das Besondere; nicht minder ist Einschränkung für diejenigen Fälle nöthig, wo er gewisse Zwekke nur durch Mittheilung von Thatsachen oder durch historische Einkleidung zu erreichen suchte, wie es z. B. akademische Vorträge erfordern. Würden unsre Gelehrten in ihrem Streben, sich in Freiheit zu erhalten, der gemeinsamen Sache des Guten und Wahren mehr vertrauen und weniger scheuen das, was Bedingungsmittel der geselligen Menschheit ist, auch für wissenschaftliche Bildung zu benuzzen; würden sie sich auf einzelnen Puncten mehr überzeugt halten, daſs es kein System gebe, dessen Ansichten nicht schon einmal in andern Geistern vorbereitet oder vorhanden gewesen seyen, und daſs der

ausdauernde Bestand der Vernunft stets volle Achtung verdiene, es würde dann warlich um die Wissenschaft besser stehen. Gedankeneigenthum nach der Zahl, gleich äussern Besizzungen zu berechnen, und dabei nicht zu unterscheiden, dafs auch die höchste selbstthätig erfafste Idee immer Mannigfaltigkeit des Besondern umschliefst, welches ins Klare zu sezzen nicht Eines Geistes Werk ist, dies kann nur unter Einlispelung egoistischer Selbstgefälligkeit von befangenen, mithin keineswegs originellen Köpfen geschehen. Der freie Denker, der Lehrer der Wissenschaft findet sich mit Allen, die ihm gleichen, befreundet und in einen grossen Bund aufgenommen, der berufen ist wechselseitig alle Leere auszutilgen und Befriedigung zu vermitteln.

Fragen wir nach der Klarheit und Bestimmtheit, mit welcher unser Carus die Idee der Wissenschaft in sich bewahrte, wie er sie mit seinem Innersten in Eins verschmolz, und so in sein gesammtes Leben bildend aufnahm, so mag er hierüber selbst antworten, und seine eignen Worte, zugleich sein philosophisches Glaubensbekenntnifs, mögen ohne Commentar Zeugnifs geben, dafs er an kräftiger Seelenwärme und an jenem ursprünglichen Ergreifen des Idealen, wenn auch abgesehen von der weiteren Durchführung in allem Einzelnen, sicher von Wenigen nur übertroffen werden wird.

Was er hierüber für Andre niederschrieb, war sein eigner Grundsaz.

„Der ächte Philosoph, schrieb er, wird erkannt — nicht daran, daſs er Begriffe und Systeme fabricirt oder wenigstens ausstaffirt, sondern daran, daſs er weniger in als für Ideen lebt. Wie viele Philosophen sind gar herrliche Meister des Wizzes, der Definir- und Disputirkunst; aber nicht Meister der Erscheinungen durch die Macht der Ideen, nicht Herren ihrer Sinnlichkeit durch die Kraft ihrer Vernunft. Schade um und auf alle Philosophie, wenn sie auf ihren Adlerfluge die Flügel sich beschneidet oder gar verliert, wenn der Wechsel der Erde Jenen keine ewige Welt festhalten, wenn der Stachel des Naturtriebes sie kein Schwerdt der Erlösung von den Ketten der schwächlichsten Sclaverei schwingen läſst! Doch weniger in als für Ideen müssen sie leben. Wer in dem Herrlichen lebt, wird von ihm berauscht, und wonnetrunken kommt er der sinnlichen Erde näher als dem Himmel. Wer in Ideen lebt, verschmäht oft das Wirkliche, verlernt das Handeln, versinkt selbst in die bodenlose Tiefe seines unermeſslichen Geistes und kann im Leben sterben durch den Geistestod des Wahnsinns. Die Jugend hebt uns mit ihren Phantasiefeuer zu Ideen von ewiger Liebe und göttlicher Tugend; doch die Mannheit soll uns festhalten für sie zu leben und einst auch für sie zu sterben, um in ihnen kräftiger und wachender zu leben.

Diese Philosophie throne auf den Lehrstühlen, walte im Gericht, wache über alle Kranke; diese Philosophie gebe der Menschheit Frieden, Recht, Gesundheit wieder, — wieder durch uns alle!«

An einem andern Orte schrieb er: »Die Begriffe von der Philosophie lassen sich ihrem unterscheidenden Charakter nach auf wenige Hauptbegriffe zurükbringen. Der Charakter des lezten, höchsten Begrifs kann nicht blos seyn grössere Bestimmtheit, sondern zugleich innere Realität durch naturgemässe Begränztheit. Hier tritt an die Stelle des Strebens das Absolute selbst zu erkennen, das besonnenste Streben nach absoluter Erkenntniſs. Die Idee ist hier absolute Erkenntniſs selbst, der lezte Begrif das Bemühen, diese Idee zu realisiren. Hier gilt es einen Versuch, innerhalb der Schranken seines subjectiven Bewuſstseyns sich zur Verdeutlichung und Verwirklichung der objectiven Ideen der Vernunft zu erheben, — und der vollendetste Mensch ist dann der ächt praktische, mithin der durchaus selbstthätige, durchaus freie an Kopf und Herz.«

»Die Philosophie (im Gegensaz einer Philosophie oder eines Systems) ist die Wissenschaft im strengsten Sinne. Als solche bleibt sie immer Idee, eine bestimmte und unveränderliche Normalidee, die wir zwar, aber auch nur suchen, der wir uns nähern können, die uns jedoch immer eine noch zu findende Wissen-

senschaft bleiben wird. Diese Philosophie läſst sich nicht in ein Lehrgebäude einbauen, geschweige in ihm vollenden. Wir, die Bedingten, ringen und dringen ewig nach dem Unbedingten! — Philosophiren, war immer im allgemeinsten Sinne ein Streben, den Zwek der Philosophie durch Selbstthätigkeit zu erreichen; je höher der Zwek, desto freier die Selbstthätigkeit, desto gelungener das Product des Philosophirens. War Philosophie noch eine blosse Erkenntniſs der Ursachen der Erscheinungen, so war das Philosophiren ein Nachsinnen aus Neugier; war Philosophie eine wirkliche oder vermeinte Erkenntniſs der lezten Gründe des Wissens, so war es ein Nachdenken, Nachforschen, ja wol gar ein Nachgrübeln aus Wiſsbegierde; war Philosophie ein wirkliches System der Vernunfterkenntniſs, so war es ein besonnenes, mithin methodisches, und selbstthätiges Streben die Idee der Philosophie selbst zu realisiren aus Wahrheitsliebe und Weisheitdrang.«

Seine Zuhörer empfing er einmal mit folgenden Worten: »Wenn die älteren Weisen der Griechen aus der sokratischen Schule das Heiligthum der Philosophie zu eröfnen entschlossen waren, dem drangen sie keinen Schulbegrif auf, dem liessen sie aber auch keine Meinung, kein Vorurtheil des gemeinen Lebens. Vielmehr strebten sie ihm die Welt um ihn her in einem neuen Lichte zu zeigen, und — was noch mehr ist — dessen Gemüth suchten sie durch eine

Art von Seelenreinigung zu erhabenen Gedanken zu verjüngen. Und eine solche Weihe des Gemüths mufs jeder Lehrer einer ächten Philosophie (der Wissenschaft) auch der modernen Zeit in Jedem seiner Zuhörer wünschen. Diese Weihe ist nicht Versezzung in dunkle Gefühle, in helldunkle Bilder oder in halb klare Begriffe, sie ist die Empfänglichkeit für die Welt, welche ausser unsern Sinnen und innerhalb unsrer Gedanken liegt, und die unser Selbstgefühl erregt und erhöht, — das Zartgefühl ächter Humanität, — die stete und ruhige unbefangene Aufmerksamkeit auf jeden Schritt in das Reich der Wahrheit, in das wir durchaus als neue Menschen mit der Andacht treten sollen, die den Sterblichen bei der Nähe des Unsterblichen ergreift. — — In der Philosophie wird ein lebendiges, nicht todtes Wissen, ein Ausführungswerthes und nicht Chimäre begriffen: die Alten nannten es Weisheit. Diese aber war kein blosses Wissen, sondern auch ein Handeln, nicht blosses Erkennen seines Innern und Aeussern, sondern auch ein volles, rüstiges, lebendiges Ergreifen und Leiten seines Innern und Aeussern. Der wahre Philosoph kann sich also nicht blos im Wissen verrathen.«

Diese Aussprüche könnten mit Andern, schon durch seine Schriften bekannt gewordenen, vermehrt werden, wenn hier der Raum nicht abzubrechen geböte. Auch könnte vielleicht Man-

cher an die Stelle der aufgenommenen Bekenntnisse Andre gesezt wünschen, und da hier von der Wissenschaft im Allgemeinen die Rede seyn sollte, an der scheinbar besondern Beziehung auf Philosophie Anstofs nehmen; allein meine Leser mögen theils selbst an dem Entwurfe des Bildes Theil nehmen, und durch obige Andeutungen zu einem Resultat über den Verstorbenen gelangen, theils mufste bei Carus nach zureichendem Grunde stets, wenn von Wissenschaft, zugleich von Philosophie gesprochen werden. Nicht nöthig aber wird es seyn, noch deutlicher auf den Geist hinzuweisen, in und mit welchem er wissenschaftlich dachte, dafs er, ehe er zur Verbreitung der Idee der Wissenschaft in jugendlichen Seelen schritt, von sich selbst über sie, über ihre Bestimmtheit und Klarheit Rechenschaft abforderte, dafs er so mit seiner Persönlichkeit verschmolz, was der für Ideen kaum empfängliche Mensch, den man so oft noch in der Reihe der Gelehrten aufgenommen erblikt, von sich stöfst oder in kaum geahndeter Ferne als ein beunruhigendes Schrekkensbild erhält. Die Philosophen sprechen in unsern Tagen viel von Universalität und Einheit des Wissens und Handelns, aber wenn dies Alles immer nur ein von ihnen entferntes Gebilde, oder Nichts als ein dunkles Gewebe von höher gestellten und über das Leben und ihr Leben hinausgerükten Begriffen bliebe, so würden ihre Systeme und ihr Denken nothwendig

ein Raub der Zeit werden und mit dieser untergehen müssen.

Näher scheint hier wieder die Frage zu liegen, welche diejenigen — und dies sind die Meisten — so gern wiederholen, die Alles auf allgemeine Namen zurükzuführen gewohnt sind, wie nemlich Carus eigentlich als Denker und Philosoph bezeichnet werden müsse, was ihm Philosophie gewesen sey; und wir können uns nicht ganz von dieser Rüksicht lossagen, da er selbst oft darauf hinwies. „Einst gab es, schrieb er, nur eine Art von Philosophen, kühne Forscher oder Vermuther, späthin Behaupter und Bestreiter; jezt gibt es drei: 1. Dichter, — Erfinder, theils geniale (wie Platon, Descartes, Fichte), theils blos fortdichtende (wie Reinhold, Schelling, Wagner) oder entwickelnde. 2. Wisser, — Schulphilosophen oder solche, die fest an einem Gegebenen halten, und zwar entweder enge Systematiker einseitiger Art, oder blinde Nachsprecher. 3. Strebende — Prüfer von Beiden, freie Vergleicher jenes hellen Wissens mit dem ganzen Glauben an das Leben." — Gilt es einmal der Einordnung in diese Classen, so konnte Carus nicht zu der zweiten gehören, und würde sich selbst kaum zu der ersten bekannt haben; dagegen suchte er wirklich in der Reihe der zulezt genannten zu stehen, — und wir entscheiden nicht, ob nicht sein Vorsaz den besten Theil ergriffen hatte. Mit seinem gesammten geistigen Charakter und

mit seiner Ansicht von Philosophie konnte nur das in der Prüfung ausdauernde Streben nach Einheit und die Vereinung zwischen gedachter Wahrheit und dem Leben selbst am meisten und befriedigend einstimmen; denn ihm lag daran, aus dem, was sich in Denkformen kleidet und was immer nur im Reinigungsprocefs der ewigen Wahrheit begriffen ist, das Bleibende und Lichtvolle zu retten und so zugleich den Glauben an das Objective zu rechtfertigen. Und er vertraute diesem Streben; „denn, sagte er einst, die Poesie herrscht in der Jugend, da färbt die Freude die Welt, da verschönert sie das trübste Geschik, — doch die Philosophie löfst die Poesie des Lebens auf, sie zerstreut die Truggestalten, die den Mann am Ende doch verlassen; aber sie macht, dafs der Mensch auch auf der wankenden Erde unter seinen Füssen nicht mehr zittert, dafs er auch unter den Wetterschlägen und Räubereien der Menschen und des Todes das Unwandelbare, Ewige mit festem Blicke und Ruhe sieht und anbetet.“ Aber auch glüklich konnte er auf solchem Wege fortschreiten, da ihm zergliedernder Scharfsinn für das Gegebene noch in höherem Grade eigen war als ins Dunkel sich versenkender Tiefsinn, und da er im Geiste eines ächten untersuchenden Verfahrens leitenden Ideen folgte und die einsprechende Phantasie zum Schweigen verwies, dabei aber in sich eine nicht gemeine, sondern reine und deshalb originelle Kraft offenbar werden lies.

Nimmer verläugnete er, auch nicht als Denker seinen am Leben bis zur wissenschaftlichen Thätigkeit hinauf gebildeten Charakter, durch welchen er an der Natur und mit den engsten Banden an der Menschennatur festgehalten wurde, und nach welchem er die Bestimmung des Menschen nie ausser Augen verlor. Wirken und Handeln stand ihm höher als leeres Speculiren; sein Glaube an die Natur und die in dem Daseyn verbreitete ewige Einheit lies ihn nie den Frieden brechen, den sein Denken mit der Erscheinungswelt wie mit der Welt des Unsichtbaren geschlossen hatte. Kraft und Entwiklung sah er in Allem, und konnte er nicht den Grund durchdringen, so glaubte er an dessen Begriffenseyn in dem Ganzen und darum an dessen Werth, und war überzeugt, dafs wo Erkenntnifs nicht ausreicht, in reinem Herzensgefühle noch eine Zuversicht liegt, welche die eigne Freiheit aufrecht erhalte, und im Kampfe mit dem Dunkel und für das Licht, das zu der Erleuchtung, und dies ist Bekräftigung der Welt verliehen wird, noch Muth geben könne. Alle Philosophie fand er einem hohen Zwecke zustrebend, indem sie weder blos theoretisch noch formal sey, sondern auf praktisch-materiale Weisheit hinausgehe. Damit verband er seine eignen Zwecke und konnte es um so leichter, da sich Beides in seiner Individualität berührte. Was und wie er strebte, sollte aufregend und bildend auch in fremden

und in weichen jugendlichen Seelen wuchern; weit entfernt Weisheit als die Seinige verkünden zu wollen, ja alle diejenigen Puncte fliehend, auf welchen er der Gefahr entgegen ging, von dem Verhältnisse mit dem Ganzen und mit der fortschreitenden allgemeinen Entwiklung losgerissen zu werden, suchte er sich zu einem Musterbilde für freie wissenschaftliche Kraftübung zu erheben, ohne aber dessen selbst sich zu rühmen, oder an dessen schon erreichte Vollendung in sich zu glauben. Bei seiner tiefen, umfassenden Menschenkenntnifs, die zugleich Jugendkenntnifs war, und sich als solche auf seinen Wirkungskreis richtete, verlor er das Grosse und das Schöne nie aus dem Blicke, verehrte im sittlichen, reinen Leben das höchste Kunstwerk, welches von Sterblichen erreicht werden kann, und sezte hierzu lichtvolle Erkenntnifs, eine in den Schranken der Menschennatur gehaltene, aber freie Weltansicht voraus. Um diese zu gewinnen, rief er die Erfahrung, nemlich die ächte, nicht blinde oder gemeine, zu Hülfe, damit sie ihm das Wirkliche verstehen lehre und den Schein verdränge, der sich zwischen uns und die Wahrheit stellt.

Ehe wir uns auf den besondern wissenschaftlichen Stof, den Carus zu einer vorzüglichen Bearbeitung auswählte, hinwenden, bedarf es nur noch einiger, mehr allgemeiner Bemerkungen.

Die blosse Kunde, welche an den Sinnenkreis gebunden ist, bedarf des Geistes nur um Wahrnehmung zu Stande zu bringen, für die Wissenschaft wird dagegen Tiefsinn und Scharfsinn erfordert, obgleich Beide nicht immer und auf allen Puncten zu gleichem Grade. Das Ueberwiegende unter ihnen prägt sich auch in den Producten aus, daher entweder das Streben nach Einheit, oder das Bemühen der Unterordnung unter dieselbe vorherrscht. Ohne Beide aber existirt der wissenschaftliche Denker gar nicht, und wir haben mithin stillschweigend auch Beides dem zugesprochen, dessen Bild uns hier vorliegt. In Carus hatte sich, wie aus Obigem erhellte, früher das Interesse am Historischen als am Speculativen entwickelt, und von aussenher, durch seiner Lehrer Einfluſs, war ihm mehr Gelegenheit zur Bildung und Uebung im Sondern und Vergleichen, im Untersuchen und Ordnen gegeben worden; hingeleitet auf das eigentliche Gebiet der Philosophie, konnte sich dann dieser frühzeitig genährte Scharfsinn immer mehr heraufbilden und nach der gewonnenen Idee des Allgemeinen und Abstracten die zu lösende Aufgabe bei der Unterordnung des Besondern und Concreten, so wie bei der Auflösung der gegebenen Erscheinungen in die wesentlichen Elemente finden. Wie diese Kraft in ihm immer mehr an Fertigkeit und Sicherheit stieg, so bot ihm auch seine anderweitig gewonnene Ansicht vom Verhältniſs zwi-

schen Leben und Wissenschaft, Natur und Geist immer reichlichern Stof dar, so dafs hierbei der Grad des Umfangs und der innern Stärke nicht ein niedriger blieb, sondern sich bis zu einem hohen und kräftigen aufschwang. Zur Vermittlerin diente eine lebhafte Phantasie, welche um nicht in Schwärmerei auszuarten, einen ausgleichenden Gegendruk in der Stärke des Verstandes fand, der aber wieder mit der Wärme des Herzens in enger Verbindung stand, um sich nicht in frostiges und kaltes Raisonniren zu verlieren. So aber lag in ihm fast die subjective Nöthigung an der Erfahrung festzuhalten, und mithin an der Verknüpfung und Unterordnung unter einen durchgängig gesezmässigen Zusammenhang seine Kraft zu üben, die dann als feiner Beobachtungsgeist und als forschendes Talent glüklich und leicht Schwierigkeiten beseitigte oder durchdrang. Wenn er voraussezte, dafs Erfahrung sey, und wenn er auf diesem Grundsazze fortbaute, so war er dabei Keiner von denen, welche gawöhnlich Empiriker heissen, deren Kreis aber immer an das Gemeine gränzt und nur vage Kunde liefert; mit einem höhern Gebiete stand ihm auch jene in Verbindung. Daraus aber, dafs die angedeutete Kraft hervorgehoben in ihm wirkte, läfst sich zugleich erklären, theils was er in besonderer Hinsicht als Beobachter und in Anwendung einer strengen und genauen Analyse leistete, theils was seine Vielseitigkeit ausmachte.

Das wissenschaftliche Vordringen schadet gewöhnlich der Erfahrung, wie die oft ängstliche Berechnung auf das Metaphysische, allein noch grösserer Schaden erwächst aus der Gemeinheit der Beobachter; denn es bleibt wahr, was ein denkender Arzt sagte: je reicher man an einzelnen Erfahrungen ist, desto ärmer ist man an Wissenschaft. Carus hatte von der Natur der ächten und Achtung werthen, aber oft verkannten Erfahrung hinlänglich helle und bestimmte Einsicht gewonnen, um ausreichende Grundsäzze für sie und ihre Verhältnisse zu fassen, und was er hierüber als erreichbares Ideal am Eingange zu seiner Seelenlehre aufstellte, diente ihm selbst zur Norm und stand mit Maximen in näherm Vereine. Ich mag hier nicht wiederholen, was er selbst schrieb und den Lesern, welchen diese Blätter gewidmet sind, bekannt seyn wird, auch will ich nicht den Beweis für die Behauptung, dafs seine Erfahrung eine geregelte und sein Verfahren ein musterhaftes war, hier im Einzelnen durchführen, ob es gleich nicht schwer seyn dürfte; wo das Bild nur nach besondern sich berührenden Zügen, wie hier, verzeichnet werden soll, gnügt schon Hindeutung. — Ununterbrochen war sein Streben für die Bezwingung des Wandelnden und Erscheinenden im Leben, und um, was sich ihm so fühlbar für sein ganzes Wesen aufdrang, zu verstehen, in das Befremdende Deutung, in das scheinbar Verwirrende Ordnung

und in das Gegebene die Gewifsheit des Seyns und Bestehens zu bringen. Seine Auffassung des Charakteristischen, die psychologische Zergliederung, mit welcher er auch die tief liegenden Elemente heraus fand, und seine oft so glükliche Ableitung aus der zum Grunde dienenden Einheit zeigt deutlich, wie er Erfahrung zu Stande brachte und geläuterten Stof zu weiterer Bearbeitung vorbereitete. Doch auch Grenzen und Vorsichtsregeln sicherten und leiteten hier sein Verfahren; er stellte sie in der Beziehung auf Erforschung der Menschennatur selbst dar, worauf ich verweise. — Ein Andres was hier Erklärung erhält, war seine Vielseitigkeit. Zwar gestand er selbst zu, dafs langes Gewöhnen an blosses Beschauen der einzelnen Glieder eines unbekannten Ganzen, das Vereinzeln und Isoliren der Zweige wol der Gefahr aussezze, auf Seitenwegen die Hauptbahn zu verlieren, und endlich das Bewufstseyn mehr zu verdunkeln als zu erhellen; allein der Verstand sucht immer auch das hervor und verweilt bei dem am meisten, so wie mit reichem Gewinn, was ihn selbst am lebendigsten bildet. Der Gegenstand, an welchem sich die Schärfe des Geistes üben soll und den sie im Trennen und Vergleichen behandelt, bleibt ein Mannigfaltiges; an diesem entfaltet sich dann auch der Umfang des Geistes immer mehr, und vielseitig ist die Sphäre, auf die seine Thätigkeit gerichtet wird. Carus war sich selbst zu gewifs, als dafs er hätte be-

fürchten müssen, er werde bei dem Verweilen am Besondern und Mannigfaltigen je den Gedanken an das Ganze verlieren, oder es sey kein Heil zu finden zwischen einseitiger Beschränkung und anmassender Vielwisserei, die sich in Alles mengt. »Der ächt encyklopädische Geist, sagte er einmal, verträgt sich am wenigsten mit Pedanterei; in wem er wohnt, der wird auch als der fertigste Berufsgelehrte, dennoch zugleich der allseitigste Mensch bleiben,« — und was dieser ihm galt, sahen wir schon im Vorigen. Auch würde nicht der ächte Scharfsinn in ihm gefunden worden seyn, wenn derselbe nur im Mifsbrauch offenbar geworden wäre, durch welchen sich Manche schon bei oberflächlichen Umrissen und beim Gemisch von Zufälligkeiten beruhigen. Umfafste er wirklich Vieles, suchte seine eigne Lebendigkeit überall und stets gleiches und neues Leben, und wird die Angabe der besondern Lehrvorträge ihn auf einem weitumfassenden Gebiete zeigen, so war seiner Wahrheitsliebe und seinem Drange nach Erkenntnifs ein waltender Leiter zur Seite gestellt, der ihm zugleich zu dem Höhern zog.

Dafs er nemlich dort nicht selbst ein Spiel des Veränderlichen oder bei dem Hinblicke auf die Erscheinungswelt mit dieser zu der unaufhaltsamen Flucht, auf welcher alles Werden und alle Wirklichkeit begriffen ist, hingerissen wurde, und dafs er sich hier nicht der Zerstreuung und Oberflächlichkeit hingab, dagegen schüzte ihn

seine in die Tiefe und zur Einheit dringende Vernunft, die Stüzze kräftiger Selbstständigkeit. Seine Erfahrung hinderte ihn nicht am Fortschreiten; der aufgenommene Stof und das erfaſste und geschiedene Einzelne lag nicht als eingeschichtete, aber dem einen Leben entrissene Masse vor ihm; er dachte, wie ich erwähnte, im Geiste des Ganzen. Mochte auch sein trennend untersuchender Verstand stärker seyn, so zeigte er sich doch nie so überwiegend, daſs er die Alles einende Vernunft zum Schweigen zu bringen oder den nicht gemeinen Tiefsinn bis zur Unterdrückung zu überflügeln vermocht hätte. Im Gegentheil, sah er es als eine dem denkenden Menschen überhaupt verliehene Nöthigung an, nach Universalität des Handelns wie des Denkens zu ringen, und erkannte er in dem Loose, Mensch zu seyn, schon die Verbindung mit dem Allgemeinen und Unbedingten, so hatte er auch die Idee einer Einheit zuversichtlich gewonnen, der er auf wissenschaftlichem Wege Alles zuführte, um es in sie einend überzuleiten. Dies lag schon in der über seinen Beruf gewonnenen Ansicht; dies bewährt sich dem Leser seiner hinterlassenen Schriften.

Mit solchem Geiste war er für den Zwek der Wissenschaft thätig und so bemüht, Ideen zu realisiren, oder vorbereitend und hinlenkend nicht allein sich, sondern das Ganze zu dem Ziele zu führen, wo sich die Einheit des Ge-

dankens und des Wirklichen in Menschenweisheit, die nicht als Product des speculirenden, sondern des ganzen, auch handelnden Menschen hervorgeht, ausspreche. So läſst sich aber voraussezzen, daſs sein ganzer Charakter dabei rege war. In der Durchdringung der menschlichen Natur bewährte sich ihm die Wahrheit, daſs keine Speculation trennen könne, was ein ewiges Wort vereint habe, daſs sich mithin nie und auf keinem Puncte Wissen und Handeln als wesentliche, gleich ursprüngliche Elemente, aus ihrem wechselseitig sich bestimmenden Zusammenhange reissen lassen, daſs wissenschaftliche Lehre, als solche, berechnet sey auf die Bindung derselben, und Jeder, der sich dazu bekenne, unter Leitung dieser Idee stehen müsse. Dies bringt uns der Erwähnung seines practischen Sinnes näher, den er nie aufgab, und durch welchen er Vieles, unendlich mehr als eine grosse Zahl übersichtiger Vernünftler wirkte.

Carus lehrte mit gleichem Zwecke, mit welchem er selbst den Studien oblag, nemlich um hier beseelt zu werden von Wahrheit und wahren Leben, dort in der Mittheilung fremde Gemüther zu durchdringen, und so sich anschliessend auf gemeinschaftlicher Bahn fortzuschreiten. Auf diese ächt praktische Hinsicht, die nie das Leben in Verdacht sezte, wies er Alles hin. Daher brachte er aber auch seine volle Seelenkraft in Bewegung, sobald er sich selbst zu solchem Bemühen aufrief. — Nach dem oben

angedeuteten Standpuncte, an welchem sich unsre Darstellung zu halten hat, kommt auch hier alles Einzelne darauf zurük, dafs er wissenschaftlich dachte und forschte um zu lehren, und in der Lehre wieder das Resultat seines Denkens suchte. Es stehe hier, um mit Jenem als Beweis schliessen zu können, noch ein Wort in Beziehung auf die Erfüllung eines dritten angedeuteten Haupterfordernisses für den Lehrer der Wissenschaft.

Hätte Carus im blinden, sclavischen Dienste der Meinung gestanden, oder wäre sein Innres einseitig und vielleicht nur nach äusserer Bedingung belebt worden, er würde nie so glüklich gewesen seyn, wissenschaftliches Interesse zu erregen und zu unterhalten, als er es wirklich war. Allein was er erfafst und was er mit freiem Aufstreben und unter Lossagung von mancher sinnlich lockenden Belohnung in sich erwekt hatte, dessen bemächtigte er sich vollständig, dafs wenn er in irgend einer Mittheilung sprach, er auch sich und zugleich seine Wahrheit und sein Denken aussprach; daher werden diejenigen, welche seine Lehre wahrhaft verstanden hatten, ihn selbst in der ganzen Fülle seines Charakters gekannt, und im umgekehrten Verhältnifs Vieles auf seine Eigenthümlichkeit zurükzuführen vermocht haben. Seine Worte waren Worte zu Menschenseelen gesprochen. Unbefangen legte er, der nie an der Natur, auch nicht an der Zeit und den Zeitgenossen ver-

zweifelte, gleichsam in Jedes Brust wissenschaftliche Keime nieder, welche reichlich für ein ganzes Leben wuchern sollten. Den grossen Abstand, der Hörende und Schüler von Lehrern gewöhnlich trennt, und in welchem sich diese vorzüglich gefallen, suchte er auf alle Weise zu tilgen, wie er keine Zeit für eignen Genufs aufsparte, wenn sie für die Beförderung allgemeiner Entwiklung und fremden Seelenwohls bestimmt werden konnte. Dies ist aber doch der ächte Weltsinn, der auch den Gelehrten adelt. Seine Darstellung war innig, weil sie aus seinem Innern flofs und von Ueberzeugung geleitet wurde; seine Sprache blieb sich treu, denn unverrükt hing sein Blik am Höhern; möchte sie auch bisweilen mehr von Sehnsucht als von errungenem Besizze Zeugnifs gegeben haben. Wie sehr aber dies auf jugendliche Gemüther erweckenden Einflufs und belebende, so wie anziehende Kraft haben mufste, wird durch sich selbst offenbar. Auch den dunkeln Grund, der in jedem Menschen noch zurükbleibt, nicht verläugnen, gewinnt mehr für sich, als mit prunkender Selbstgenügsamkeit sich weise dünken. Er lehrte, nicht um auf gemeine Art zu unterhalten, noch auch um sein Licht leuchten zu lassen vor den Zurükstehenden, sondern zur Theilnahme an gewonnener Klarheit auffordernd und hinweisend an das Vertrauen, welches an der Sache des Guten fest halten und ausdauern läfst. Hatte er Andre mit Ruhe, zugleich

gleich aber mit Seelenwärme, die den Verstand vor Vergötterung todter Formen schüzt, durch ein wissenschaftliches Gebiet hindurchgeleitet, oder eigentlich gezeigt, wie er hindurchgekommen sey, dann wies er sie an das Leben, in höherer Bedeutung, zurük, um in keinem Moment die Beziehung auf dasselbe loszugeben. So schloſs er — um den besten Ausleger dieser Worte sprechen zu lassen — einmal seine psychologischen Vorlesungen also: „Gehen Sie mit diesen psychologischen Schulkenntnissen, haben Sie sie in ihren wesentlichen Grundzügen gefaſst, hin in die Welt, aber als Psychologen, — mit den lebendigen Bewuſstseyn Ihrer selbst, Ihrer köstlichen Kraft, Ihrer Menschheit! Was ist unsre Welt? Die Welt ist nur, was wir sind. — Tragen Sie dazu bei, daſs alle Psychologie praktisch einst als vernichtet angesehen werden könne. Was gibt uns jede mögliche Psychologie? Die endliche Natur des Menschen, also das Abbild einer sublunarischen Welt, die widersprechenden Thätigkeiten im Menschen. Aber das Endliche schwindet, der Widerspruch löſst sich auf, also auch nur der vergängliche Charakter des Menschen. Schaffen Sie mit Ihrer frischen Schöpfungskraft, daſs praktisch nur Eine Wissenschaft bestehe, die den ewigen Charakter des Menschen als Unendlichen aufstellt, — wenn sie besser aufgefaſst wird — die Moral! Doch tragen Sie auch dazu bei, daſs Menschen gefunden werden. Erwecken sie sich eine

menschliche Individualität, d. h. eine innere Geltung durch die ein Jeder allein besteht. Als Menschen gelten wir nur wahrhaft. Da fange der aufstrebende Jüngling früh an ein Unsterblicher zu seyn durch harmonisches Leben, durch Streben nach eignem Verdienst und durch Dankbarkeit gegen Fremdes. Halten Sie fest an dem Menschen. Sie werden es bedürfen. — — Die Wissenschaft soll zu dem Muthe hinführen an den Menschen zu glauben, ihn nie aus den Herzen zu verlieren, wenn das Auge ihn nicht sieht. Dies sey unser ewiger Bund; — wir halten über Menschenglauben, wir glauben an einander.«

Gleich diesem einzelnen Beispiele, führte er stets in weiteren Vorträgen, wie in der Behandlung besondrer Ansichten von dem ins Licht gestellten Gegenstand auf das allgemeine Verhältniſs zu demselben und auf Selbstverständigung zurük. Schlossen aber eindringende und weitumfassende Untersuchungen mit solchen tief ergriffenen Worten, so machten diese zugleich auf ihren Werth und die eigne Würde aufmerksam; Alles muſste man bei vorurtheilsfreiem Urtheile durchdrungen finden von dem Geiste reiner Humanität, der eigentlich menschlich zu bilden vermag. Wäre auch Carus Mittheilung wirklich in mancher Hinsicht noch mangelhaft gewesen, wie sie es höchstens auf einzelnen Puncten war, so würde sie doch stets den Vorzug behauptet haben, daſs sie zuverlässig und

gewifs verfuhr, dafs sie also von der innern Sicherheit, ohne welche auch das ausgesprochene Wort aller kräftigen Haltung entbehrt, ausging. Aber sie war noch mehr; geregelt erschien sie in festgesezten Grenzen. Was sein gewandter Scharfsinn in Zergliederung der Begriffe oder in Auflösung der Thatsachen fein und genau herausfand, hatte er nicht als todtes Gerippe dem Leben entrissen oder in den Formen erstarrt; eben so wenig schwebte die Aussprache des Allgemeinen und die Darlegung der Idee selbst in einer geträumten Ueberschwenglichkeit hin, wo man so oft nach dem Anfangspuncte der Besonnenheit fragen dürfte. Carus bewährte auch hier, dafs er nicht zu denen gehörte, welchen das Ideale den Kopf eindrücken droht, und welche bei allem Ringen nach Unendlichkeit, oft bei leerer Beschauung, oft aber auch bei dem löblichsten Willen in Gefahr gerathen, um den Verstand zu kommen und Andre darum zu bringen. Er arbeitete, ja er eiferte gegen das schwelgerische Umhertreiben im Unbestimmten und Grundlosen, drang auf Beweis, wo die Ueberzeugung sich täuschend trozte, und würde oft durchdringender gesprochen haben, wenn er nicht auch in jedem Versuche den Keim der künftigen Entfaltung vorausgesehen hätte. Wenn aber Mancher, der ihn hörte, nicht im Stande seyn mochte, einen fortlaufenden Commentar zu den vernommenen Worten zu liefern, und wenn sogar die Regel,

nach der er verfuhr, und die von ihm gesezten Grenzen nicht verstanden wurden, so lag die Schuld nicht an ihm. Wer möchte sich auch die fremde, so gewöhnliche Einseitigkeit zurechnen, durch welche man das Wesen aller wahren Darstellung verkennt, indem man sie nicht auf den ganzen Menschen berechnet, und bald ausschliefst, dafs sie das Gemüth gewinnen soll, bald, dafs sie den Geist ansprechen mufs?

Diese flüchtig entworfnen Züge sollen nicht Lobschrift, mithin nicht Vertheidigung seyn; denn ich glaube nur zu denen zu sprechen, die Carus kannten, und gegen diese bedarf er jener nicht. Zwar mögen auch manche Urtheile über ihn aus seiner Schule zu weiterer Verbreitung hervorgegangen seyn, allein sie waren gemeiniglich nur entstanden, weil doch Etwas gesagt seyn wollte; die über ihn urtheilen, hatten ihn am wenigsten selbst gehört, obgleich nicht abgeläugnet werden kann, dafs dazu ein Grund, und wäre es gröfstentheils nur ein scheinbarer, vorhanden gewesen wäre. Rechtfertigen läfst sich aber auch dieser aus seiner Eigenthümlichkeit. Indem er als Lehrer auftrat und mit ganzer Kraft sein erfülltes Innre auszusprechen suchte, konnte er selbst nicht die Begeisterung verläugnen, die ihm der dargestellte Gegenstand wieder aufregte, und der Bemächtigung derselben gewifs, lebte er nur in ihm; dadurch aber ward seine Rede nicht minder lebensvoll, wenn er auch, in dem sich mit

der Wärme des Gemüths noch die erheiternde, bildende Kraft der Phantasie verband, wol denen, die am leitenden Gängelband noch nicht selbst zu stehen versucht hatten, und das auf Bilder übergetragene Licht nicht zu leiten wufsten, mehr fortzureissen als ihrer Trägheit nachzuhelfen scheinen konnte. Dem Geistesschlafe wollte er nicht Wiegenlieder singen, so wie er nie der Gemächlichkeit Polster bereitete; es galt der Gedankenthätigkeit, wo er sprach, und der Wissenschaft, die nicht in Hörsälen zu Papiere gebracht und nach den Lehrstunden erst eingeübt werden soll. Mag man sich auch gern der Geistesarmen erbarmen, so ist doch nicht Jeder der Wohlthat werth oder will es vielmehr nicht seyn; Mancher oder Viele haben nicht einmal den Willen zur Verdeutlichung, geschweige dafs bei ihnen an wissenschaftliches Leben zu denken wäre. Sonderbar genug unterscheidend, fand man nicht sowohl Carus selbst als vielmehr seine Darstellung dunkel, und da man das Schwärmerische bei ihm nicht leicht offen nachweisen konnte, mystisch. Was wunderbar und als ein Fremdes auf gewöhnliche und gemeine Naturen einwirkt, weifs man sogleich durch den Namen des Mystischen zu bezeichnen; aber allen diesen wird in dem vorsäzlichen Abstande von der Idee ewig auch deren Darstellung ein Wunder bleiben, wie aller Geistesschwung ein Aergernifs. Trug Carus noch Vieles in sich, was sein Verstand nicht

ganz begriffen hatte, war er reich an schönen Ahndungen von künftigem Lichte, so zögerte er auch nicht, wo es nöthig war, das hier allein gnügende Symbol zu ergreifen und in dieses das Höhere, Nichtsinnliche zu kleiden. Und wohl dem, der zu einer solchen Zuflucht genöthigt ist, der seinen Menschencharakter wesentlich dadurch beweifst, dafs er ohne an Eingebung zu glauben, doch von Unendlichkeit weifs. Vor Abwegen wurde er theils durch seine Vertrautheit mit der Natur und durch seine Ansicht vom Wirklichen geschüzt, theils zog ihn der gesezte Zwek auf die Hauptbahn zurük; denn wer einmal an Beobachtung und sonach an dem Daseyn fest hält, dann aber auch rastlos darauf sinnt, um einst dieses Bemühen in Wahrheit verwirklicht, und die Frucht aufgeschlofsner Keime zu sehen, der wird über sich wachen, dafs ihn weder ein trügender Schein oder die Lockung einer schwankenden Erhabenheit endlich die Seelenklarheit raube, noch dafs ihn Etwas unvermögend mache, diese ausser sich zu verbreiten. Carus verliefs fast nie das Gebiet, auf welchem für die Darstellung Lebendigkeit gefordert, aber auch gegen Vorwaltung der Phantasie gewarnt werden mufs, damit die Ruhe der Betrachtung nicht gestört und nicht Schlüsse gethan werden, welche in keiner Voraussezzung begründet waren. Dies gestand er sich selbst ein. — Sollte er jedoch auf einzelnen Puncten nicht ganz dem Tadel entgangen

seyn, so konnte dies nur auf zweien statt finden; einmal nemlich in dem unbezwinglichen Andrang des Gefühls und dann in der Strenge und genauen Durchführung des Systematischen. Sein Gefühl, dessen Stärke aus früher Quelle gewonnen war, nahm an Allem Theil, was ihn beschäftigte, und er achtete dessen Werth hoch genug, um es nicht da, wo der ganze Mensch thätig seyn sollte, zu unterdrücken; auch als Lehrer begleitete es ihn und diente zur kräftigen Erregung. Allein was jedem so gemüthlichen Charakter eigenthümlich ist, traf vielleicht auch ihn; das Gefühl erwekt in einem Momente zu viel und zu reichen Stof, auch ist dieser wol noch zu fest an unsre Individualität geschlossen, als daſs er durch Worte auf einmal ausgesprochen und bis zur bestimmtesten Klarheit losgetrennt werden könnte. Träge und Kaltsinnige, ich will nicht sagen Gefühllose, finden dabei freilich nicht ihre Sache; denn ihnen ist die Versezzung in eine fast fremdartige Welt bis zur Scheu verhaſst und der Schluſs von der eignen Leere auf den fremden Irrthum wird zum nächsten Urtheil. Begriffe und Begrifszergliederung bleibt ihre Nachfrage, und wer mehr ist als logischer Künstler, der mag sich vor den Namen eines Phantasten warnen lassen. Gesezt aber auch, Carus wäre nicht immer glüklich in jener Begrenzung gewesen, so geschah dies, wie sein Trachten nach ihr beweiſst, doch nicht unbewuſst; auch würde die

Zeit, die ihn schnell heraufgeholfen hatte, noch manche zu warme Aufwallung gekühlt, doch vielleicht auch manches freie Wort, was zum Glük oft nicht verstanden wurde, in Fesseln zu legen gesucht haben. — Eben so konnte er bisweilen sich und seiner Mittheilung durch das Bemühen schaden, mit welchem er auf systematische Einheit drang und von ihr nie loswich. Sein Vortrag war frei, weder gebunden durch die Leitung eines Fremden, die in der gewöhnlichen Form von Lehrbüchern oft zu grösserm Unheil führt, als man zu meinen pflegt, noch bewegte er sich auf dem trägen und ungleichen Gange der sogenannten Erklärung hin. „Ich fefsle mich, schrieb er, an kein Compendium, schon aus dem Grunde, weil theils Keins dem fortschreitenden Streben der Wissenschaft angemessen seyn kann, theils weil auch Keins meinen Ansichten entspricht und ich das Polemisiren mit den Dociren nie verträglich finde,“ und an einem andern Orte: „Ich bin gegen fremde Compendien, weil man sich dann leicht an Erklärung, nicht des lebendigen Geistes, sondern eines schon aus ihm gemachten Buchstabens hält; auch gewissermassen gegen eigne, insofern dabei die lebendige Kraft des Vortrags geschwächt wird und es höchstens ein Gegenstand psychologischer Kritik seyn müfste, wie man früher fühlte, ahndete.“ So verwarf er selbst später sein früheres Verfahren. Aechte, wissenschaftliche Mittheilung konnte aber nie

anders beschaffen seyn; denn sollte dabei das Wesentliche in freier Production offenbar werden, sollte also niemals der im eigentlichen Sinne poetische Anhauch zugleich entfernt seyn und im Ganzen sich dennoch das individuelle Musterbild erkennen lassen, so durfte auch nicht das eigenthümliche Innre in äussere fremde Formen gepreſst werden. Carus suchte auch darin festen und sichern Schritt zu behaupten; was ihn dabei leitete war die Idee systematischer Einheit, nach welcher er den Organismus seiner Lehre formte. Seinen Vorträgen lag stets ein im Voraus verzeichneter Abriſs zum Grunde, und wie in diesem das Ganze angedeutet worden war, so suchte er es in den einzelnen Theilen durchzuführen. Das Allgemeine stellte er dem Besondern voraus und schritt von den Principien synthetisch zur Darlegung des daraus Hervorgehenden; so brachte er gleichsam die einzelnen im Mittelpunct gesammelten Strahlen auf einmal und zuerst vor den beschauenden Blik und lieſs sie sich dann trennen. Wissenschaftlich sollte seine Lehre seyn. Ist aber überhaupt der minder gebildeten Fassungskraft die faſslichste Methode auch die willkommenste, und schlieſst sich der dem Gemeinsinn sichrer an, welcher das Bedingte zu seinem Anfangspuncte wählt, dann erst nach den Gründen fragt, wenn das Anschauliche und Wahrnehmbare erkannt worden ist, so konnten auch wol Einige von denen, zu welchen Carus

sprach, zu wenig auf das vorbereitet seyn, was sie in zu starker Fülle und zu grossem Umfange überraschte. Das Unbekannte hätte ihnen nur nicht das Fremde bleiben sollen. Und gesezt, es hätte dieser in seinem Verfahren gewiſs glükliche Lehrer, auf solchem Wege nicht immer die Schwierigkeiten zu überwinden gewuſst, es hätten seine präcis ausgearbeiteten Vorträge wo sich ein Saz dem Andern eng und nothwendig verband, und wozu ruhige aber nimmer abseztende Aufmerksamkeit erfordert wurde, nicht durchaus den Forderungen an Deutlichkeit und richtiger Form entsprochen, gesezt endlich, er hätte die Bindungen der einzelnen Theile in der Bildung des Ganzen nicht immer für die Nachbildung hinreichend herausgehoben, so war dabei sein Streben theils an sich, theils dadurch ein sehr achtbares, daſs es mit der Verbesserung und dem eignen Nichtbefriedigtseyn im schönsten Vereine stand. Einer Reihe gedrängter und sich unmittelbar berührender Säzze, schrieb er einmal zur Seite: „Hier muſs ich künftig dictiren, weil sie sonst nicht mit den Gedanken nachkommen," — was unter Anderm hinlänglich beweiſst, wie er nie sich selbst zu regeln unterlieſs.

So viel man wol gegen Carus einwendete, galt gröſstentheils nur in Beziehung auf den Kreis seiner Zuhörer, und hielt sich an die klägliche Beschaffenheit der Mehrzahl unter akademischen Zöglingen. Dagegen wird man vor-

sichtiger urtheilen, wenn man berüksichtigt haben wird, daſs Carus auch diese Betrachtung nicht übergangen, sondern sich eigenthümliche Grundsäzze über Schulengrenzen und akademische Studien gebildet hatte. Er stellte sich dabei denen entgegen, die eine weite Kluft zwischen sogenannten niedern und hohen Schulen statt finden lassen, und dadurch den Gesezzen der Entwiklung gradehin widersprechen, auch wol von ihrer vermeintlich höhern Sphäre, in welche sie sich durch Namen versezt zu seyn dünken, auf Schulmänner wie auf ärmliche Handlanger herabsehen und nicht wissen, daſs auch die Andeutung des Höhern, zu welcher Schulen angewiesen sind, gleich der völligen Darstellung, die klare Idee selbst voraussezt. In der innigsten Verbindung standen für unsern Carus alle Arten von Bildungsanstalten und bei dem Hinblicke auf Ein Ziel sollte sie auch gleicher Geist und gleiches Streben beseelen. Seine freundschaftliche Verbindung mit Schulmännern, die denselben mitgetheilten Grundsäzze und Plane geben hiervon Zeugniſs. Aber für die Akademie wollte er das Studium der Wissenschaft im eigentlichen Sinne aufgespart sehen, und wer dessen fähig, den erwartete er in seinen Lehrstunden, nicht um ihm dann erst unvorbereitet, gleichsam Prometheusfunken einzuprägen, sondern um unter umfassendem, nähern Sonnenstrahl das schon Eingepflanzte zur Blüthe zu bringen. Dabei hat zwar Jeder be-

sondre Verhältnisse und selbst die Würdigung des Zeitgeistes zu berüksichtigen; dennoch kann es keineswegs im Berufe des akademischen Lehrers liegen, Sünden Andrer auszugleichen und in der Nachhülfe immer nur zurükzutreten. Dafs eine grosse Zahl unsrer Gymnasien und Schulen mit den Forderungen des Zeitalters weniger genau in Verbindung stehen, und man dort nicht stets eingedenk bleibt, wie recht wohl und künstlich erzogene Kinder auch einmal Männer werden sollen, dies ist eine bekannte und zum Langweilen wiederholte Klage, die endlich wird auf den Mangel an Selbstständigkeit hindeuten müssen, und jezt schon zum Nothbehelf überall Krücken fordert, damit der allgemeine Sturz vermieden und nicht endlich dem Staate die Last von Mifsgeburten aufgebürdet werde. Nur die Wissenschaft kann nicht ängstlich darnach fragen, als bange ihr für ihren eignen Bestand; der Lehrer hat bei ihr sich selbst treu zu bleiben, und so wollte es auch Carus. Den Willen zu verstehen sezte er voraus, und diesem vertrauend, wich er nie von dem Grundsazze, dafs dem keine Macht aufhelfen könnte, der bei entgegenkommenden Winken und Aufruf die Selbsthülfe verläugnete. Und beruhigt konnte er daher auch über manche vernommene Aeusserung seyn, weil er das Vorzügliche einer wissenschaftlichen Mittheilung keineswegs darin fand, „dafs dieselbe in den ersten Stunden ihrer Leichtigkeit wegen verstan-

den werde," und weil er bald vermuthen konnte, "dafs Manche von seinen Vorträgen zurükgeschrekt würden, weil seine Methode zu abweichend von der gewöhnlichen sey," — oder eigentlich, weil Viele schon als Jünglinge an der Gemächlichkeit des herkömmlichen Schlendrians sich ergözzen und von jeder eignen Bereitung der Nahrung zurükweichen. Der Schwachen wufste er nicht allein zu schonen, sondern er reichte ihnen auch hülfreiche Hand, und zwar dann um so bereitwilliger, wenn er mit seinen scharfen Blicken auch auf dunkelm Grunde schon die Ankündigung gedeihlicher Hofnungen las. Anders trat er freilich in seinem Hörsaale auf, anders sprach er zu dem Einzelnen und als Leiter von praktischen Vereinen; dort schwebte ihm ein verschiedener Zwek vor als hier, obgleich derselbe oft von Andern irrig verwechselt wurde. Das schäzbarste Resultat seiner Menschenforschung ging, wie es immer geschehen sollte, in achtende und nie verzagende Menschenbehandlung über. Kaum ist es nöthig hierzu erst lebendige Zeugen, seine Schüler aufzurufen; denn gewifs eilt die Ueberzeugung Aller der Meinigen schon voraus, wenn ich von der frei erhebenden Beseelung weiter spreche, von der Jeder in seiner Nähe erfüllt ward; wie oft er ein kräftiges Wort unmittelbar in Jedes Brust, so dafs es augenbliklich rührte, niederlegte; wie Manchen seine Lehre wahrhaft entbunden hat von der jugendlichen Befangenheit und von dem

Wahne täuschender Selbstliebe. Wird der Nachhall seiner Rede längst verhallt, werden seine Ansichten im schnellen Fortschritt der Zeit schon wieder verworfen seyn, und wird auch er so das Schiksal, was uns allen das Menschenloos auf dem grossen Entwiklungsgange herbeiführt, bestehen müssen, so wird er noch fortleben und fortwirken in Vielen, die nach ihm auftreten, für welche er sich hingab und mit denen er im Hinblik auf Leben und ewiges Seyn wahrhaft menschlich den Bund für Vollendung schloſs. Was sich dagegen als Anerkennung des Verdienstes im dankbaren Gemüthe der so Verbundenen regt, bleibt unter Lebenden und bei Gefahr der Miſsdeutung sichrer in der Brust verschlossen; schon genug sprach es sich in treuer Anhänglichkeit und wahrer Liebe, in den oft wiederholten freien Aufforderungen an ihn als Lehrer aus. Doch auch schon Todte, die sich seines reinen Menschensinns hier erfreuten — ihre Namen mögen nicht zum Scheine eines irdischen Ruhmes genannt seyn, — werden ihm dort dankend bekannt haben, wie Vieles er ihnen gewesen und wie auch er an dem, was sie im kurzen Leben wirkten, Theil gehabt habe. — Ich gehe zum Beweise des Einzelnen über.

Carus Studien lassen sich unter eine zweitheilige Ordnung stellen, in welcher sie nemlich als historische und als philosophische begriffen werden. Zwar sahen wir ihn früher auf dem Gebiet der Theologie seinen Anbau be-

ginnen, und bis späthin verweilte er, obgleich mit wechselndem Interesse, auf ihm; allein seine Auswahl traf unter den dahin gehörigen Gegenständen vorzüglich diejenigen, welche von ihm entweder auf historischem oder auf philosophischem Wege besonders behandelt werden konnten. Mochte er so gleichsam getheilt in der Vergangenheit und Gegenwart zugleich verweilen, so sorgte er dafür, dafs er nicht zerstreut, noch auch zu unbedachtsamer Vermengung verleitet wurde. Mit den Fortschritten seiner Bildung hatten seine Plane manche Veränderung erlitten, und wenn er sich auch von den Früheren nicht gradehin lossagte, so entfernte er sich doch von ihnen bis auf eine mittelbare Beziehung. Als Theolog wollte er daher nur in gewisser Hinsicht noch in den Jahren gelten, in welchen man ihn Philosoph zu nennen gewohnt war. Aus einer Schule hervorgegangen, welche sowohl für das gesammte humanistische Studium, als auch für historische Untersuchung glüklich bildete, hatte er, wie wir oben andeuteten, vorzüglich das geschichtlich behandelnde Verfahren zu dem Seinigen gewählt, und minder zog ihn daher auch die dogmatische Seite der theologischen Lehre an. Mehr konnte ihn dies in einer Ansicht fesseln, durch welche es als Begebenheit des menschlichen Geistes erscheint und als solche zum Gegenstand des geschichtlich untersuchenden Scharfsinns wird. — Mir liegt hier nicht im Sinne, eine Würdigung dessen zu liefern,

was er auf wissenschaftlichem Wege im Einzelnen ausarbeitete und theilweise nun dem Publikum bekannt geworden ist, denn er übte seine Kraft an manchem von mir zu entfernt liegenden Gegenstande, als daſs ein Urtheil zu fällen ich nur Neigung fühlen sollte; vielmehr soll nur noch der Gang, den er daraufhin einschlug, und das methodische Verfahren, mit welchem er die Resultate seinen Schülern darstellte, angedeutet werden, wobei ich beklage durch den Raum zu sehr beschränkt zu seyn.

Die historischen Forschungen, mit denen sich Carus ununterbrochen beschäftigte, und die er in seinen Vorträgen mittheilte, waren bald auf einen weitern, bald auf einen engern Kreis gerichtet. Ueberhaupt aber war ihm eine an Regeln heraufgebildete Gewandtheit in Durchdringung des Verhüllten und die hier erforderte Ruhe und Besonnenheit eigenthümlich, wie nicht minder eine rastlose Sorgsamkeit, die nicht von der Masse des Einzelnen zurükgeschrekt wird. Ueberdies bewährte er den ächt historischen Sinn dadurch, daſs er nicht, auf einseitigen Gesichtspuncten stehend, nach individueller Neigung bald hier bald da nur auswählte, sondern überall Beachtungswerthes, keine Zeit als der Geschichte unwürdig fand, und so nach lebendiger Beschauung des grossen Ganzen strebte. Ihm war es gewiſs geworden, wie die Aufgaben für die Wissenschaft selbst und für deren Geschichte genau und sich durchdringend einander berühren,

ren, keineswegs aber als Gegensäzze sich ausschliessen. Die Menschheit in ihrem Aufstreben zu umfassen, in der mannigfaltigen Lebendigkeit darzustellen, und so im schon erschienenem Bilde das Wesen des Unvergänglichen, was als ein göttlicher Funken in Menschenbrust waltet, nachzuweisen, dies war es, was er zu erreichen suchte. Da machte er dann aufmerksam auf das frische Leben, welches sich in der jungen Menschheit der uns alt gewordnen Zeit regte, bereitete bei der Betrachtung idealer Producte von starkgewordnen Geistern die eigne Stärkung vor und liefs an dem Glauben festhalten, dafs im grossen Reiche des menschlichen Wissens Alles nur erst auf dem Wege zur Vollendung begriffen, Jeder aber verbunden sey in die Reihe der Wirkenden einzutreten. Man kann daraus schon abnehmen, wie sehr seine so gestalteten Vorträge anziehen und zu weiterem Studium einladen mufsten.

In dem Umfange einer in der Idee gefafsten Geschichte der Menschheit (die aber durchaus das nicht ist, was gewöhnlich so benannt wird) lag vieles Besondere, welches doch immer mit demselben Geiste behandelt seyn wollte. Die Sprache galt ihm nicht todte Sammlung willkührlicher Zeichen, sondern der treue Abdruk geistigen Lebens, von dessen Interesse er Keinem entbunden glaubte, der nur mit ruhigen Blicken am Geschehenen verweilt. Hier war dann sein Bemühen darauf gerichtet, zu unter-

suchen, wie sich Denken und geistiges Bilden in Sprachform einkleidet, wie diese in geschlossener Einheit sich aus der frühesten Gebundenheit bis zur freien Erfindung heraufbilden, wie aber dies alles zugleich Product der Zeit ist und unter deren fortschreitendem Einflusse, wie unter der Macht der Meinung steht. Daher war er auch eifrig darauf bedacht, die Eigenthümlichkeit und die Würde einzelner Sprachen, und wie dies in besondern Kreisen menschlicher Seelenthätigkeit, im Geiste und Gemüthe, offenbar wird zu enthüllen. Und was konnte ihm hier zum gehaltreichern Stof dienen als die classischen Gebilde der alten Sprachen? In seinen dies behandelnden Vorträgen ging er auf die Darstellung der Eigenthümlichkeit also aus, daſs er genau zeigte, wie sich das Nationale beurkunde, wie dieses sich dann mit dem Individuellen verbunden habe und was dennoch unter aller dieser Form das Allgemeine sey. Von wahrer Begeisterung, die ihm der starke Glaube an die Menschheit eingab, konnte er dann erfüllt werden, wenn er schon in der alten Zeit eine richtige Einstimmung der Sprache mit dem Leben, kräftigere Bedeutsamkeit und tief ergriffene Wahrheit in klarer, treu repräsentirender Form gefunden hatte. So berührte er aber zugleich die Untersuchungen über Sprachrichtigkeit und die Vergleichung des Sprachreichthums. Um nachzuweisen, auf welche Weise sich unter Nationen und in Individuen ein-

zelne, z. B. psychologische Begriffe auf den naturgemässen Stufen der Entwiklung heraufgebildet hatten, und wie so das Dunkle in das Lichtvollere, das Unwillkührliche in das bestimmte Freie übergeflossen sey, schlug er den etymologischen Weg ein und verfolgte die Gestaltung vom Anfangspuncte ihrer ursprünglichen Bedeutung aus, durch die begränzten Zeiträume hindurch, dabei aber strenge Rüksicht nehmend auf die oft kaum merklichen Uebergänge und die nähere oder entferntere Verwandtschaft. Verlangte ein solches Bemühen Ausdauer und Zeitaufwand, so sah er sich, wie Jeder, der es mit regem Geiste aufnimmt, durch ein immer wachsendes Interesse und durch die Gelegenheit zur Uebung des Scharfsinns hinlänglich belohnt; überdies gewann er damit früherhin einen nähern Zusammenhang seiner theologischen und übrigen Studien.

Da er aber in Sprache und Rede mehr als zufällige Formenspiele anerkannte, überall das belebende geistige Princip aufsuchte und herausfand, so war er auch für eine richtige Interpretation, die nicht blos an Wörtern klaubt, sondern mit der Sicherheit einer nachbildenden Kunst auf das Innre eindringt, hinlänglich vorbereitet. Als Erklärer alter Schriftsteller brachte er die ausgewählten Muster, indem er in ihnen die Producte voller Seelenkraft nachwies, so zur Verdeutlichung, dafs er zugleich alle Kräfte der Hörenden in Bewegung sezte, und

den höhern Zwek der Hermeneutik nicht verfehlte. Ein unauflösliches Band schloſs ihn an die Alten; nicht weil sie alt und vorausgegangen waren, sondern weil sie durch alle Zeit hindurch in voller Blüthe stehen, weil sich in ihnen der Reichthum von Ansichten mit der Unbefangenheit des Bliks verbindet und die Klarheit nicht mit äusseren Fesseln ringt, darum rief er zu ihnen als zu den unerschöpflichen Quellen hin, und nahm selbst an deren Aufhellung und Ableitung Theil. Dann aber hielt er sich auch hierbei genau an die Ausscheidung des Allgemeinen und Besondern, indem er voraussezte, daſs schriftstellerische Werke als treuer Abdruk innrer, aber bestimmter Thätigkeit betrachtet werden müssen, und daſs sie erklären nicht heissen kann, blos Worte und Begriffe durch andre Bezeichnungen verständlich machen, sondern im vollsten Sinne, sie nachbilden. Wenn er dies Verfahren, dessen geschichtliche Beziehung offenbar ist, psychologische Interpretation nannte, so unterschied er, daſs durch dasselbe weder blos Aufhellung der Vorstellungen eines Schriftstellers (was jeder Erklärung zukommt, da Worte ohne Sinn leer sind) begriffen werde, noch in ihm eine moralische Beurtheilung liege, daſs es vielmehr zu dem Resultat über Alles das, was dem Genie, der Manier, dem Ausdrucke und der Absicht, dem Nationellen und Zeitgeiste anheimfällt, hinführe, und so nach Entkleidung von den Worten das innere Factum in dem

Schriftsteller aufdekt. Mir verbietet der Raum, vortrefliche einzelne Bemerkungen hierüber aus den hinterbliebenen Papieren mitzutheilen.

Fragen wir, worauf er dies für Sprachforschung und Alterthumskunde gebildete Verfahren anwendete, so verweise ich, seiner Zeit folgend, zuerst auf seine Vorlesungen über die homerischen Gedichte und die Genesis, die er in den frühern Jahren mit verdientem Beifall hielt, auf die Untersuchung psychologischer Begriffe der Griechen und Hebräer in seinen Geschichten der Psychologie, so wie auf viele einzelne begonnene Untersuchungen, die ungedrukt geblieben. Auch des Kenners Urtheil wird hier den Scharfsinn eingestehen, mit welchem er tief zur Wurzel drang, und dann die Verzweigung glüklich zu binden wufste, damit das Bild des Ganzen als gelichtete Ausbreitung Eines Stammes erschien. Wo sich nur Gelegenheit darbot, zeigte er, wie Vieles und Fruchtreiches noch auf dem Gebiete der historischen Sprachforschung zu gewinnen sey; daher theilte er auch so gern Andern seine Wünsche mit, und forderte zur Realisirung mancher Idee auf. So stand unter diesen seinen Aufforderungen eine Geschichte der Etymologik, deren Perioden er theils nach dem Zwecke, theils nach der Methode der Etymologik abgetheilt sehen wollte, — mehrerer Andrer nicht zu gedenken. Wo er konnte, wirkte er hier im Bunde seiner Freunde und forderte sie zur Unterstüzzung grösserer

Unternehmen auf. So ging er sie an, endlich einmal im Vereine ein vollständiges Wörterbuch der griechischen Sprache zu Stande zu bringen; denn auch über Lexikographie hatte er sich bestimmte Regeln gebildet. »Der immer mehr erkannte unmittelbare Zusammenhang der Menschensprache mit Menschenbildung überhaupt, schrieb er am Eingange einer Anzeige von dem neusten griechischen Wörterbuche, mufs endlich auch einen bemerkbaren Einflufs auf die Beurtheilung und Behandlung jener Sprachschäzze äussern, welche man Wörterbücher nennt. Sie können nach den Anforderungen unsers Zeitalters nicht mehr willkührlich zusammengehäufte Register oder geistlose und geisttödtende Wortsyllabi seyn. — Sie haben vielmehr eine höhere Bedeutung gewonnen, die ihnen jedoch nur dann mit Recht gebührt, wenn und je absichtlicher sie als Sammlungen von Skizzen zu wirklich und zureichend documentirten Special-Culturgeschichten angelegt werden und erscheinen. Die erste Periode der Geschichte jedes Wortes kann aber nur die wahre Grundbedeutung bilden, welche unmöglich in einem aus den Bedeutungen ganz verschiedner Zeitalter beliebig abgezogenen und willkührlich zusammengedrängten allgemeinen und abstracten Gesammtbegriffe, sondern nur in dem Stammbegriffe, zu dem ein psychologischer Sinn und eine nüchterne etymologische Kunst verhelfen mufs, factisch und allgemeingültig, also reell und nicht blos ideell,

gefunden werden kann. Dazu muſs aber auch eine schärfere Unterscheidung, und durch sichere Kriterien einzuleitende Absonderung der nothwendigen und stehenden Bedeutung von dem zufälligen und veränderlichen Sinne der Worte hinzukommen. Eben dadurch wird die regellose Anhäufung der Bedeutungen gehörig beschränkt, welche so oft nur locale Nebenbegriffe herstellt, die der, oft auch nur ersonnene, Zusammenhang des Ganzen mehr errathen als annehmen lies, und welche sogar nicht selten weder in der Zusammensezzung der Worte, noch auch in einem anderweitigen Sprachgebrauche, ja oft nicht einmal in einer historisch erweisbaren individuellen Ideenverbindung ihren Grund hatten.«

Seine Vorträge über alte Schriftsteller können nicht sowohl philologische im engern Sinne, als historisch-pragmatische genannt werden. Auf solche Weise erklärte er wiederholend theils ausgewählte Stellen der homerischen Gesänge, theils Schriften des alten Testaments, namentlich die ihn vorzüglich anziehende Genesis. Bei dieser wage ich als Unkundiger kein Urtheil, doch darf ich in Hinsicht ihres Werthes auf das Bekenntniſs seiner Schüler und auf die in seiner Psychologie der Hebräer mitgetheilten Resultate verweisen. Kenner versicherten, daſs er dabei tief in der Urzeit vordrang und in der ältesten Culturgeschichte manches Licht verbreitete, daſs er sowohl eigne Ansichten verfolgt,

als auch fremde (wie die in Ilgens Tempel-archiv aufgestellten) einzig richtig gefafst habe. Von seinem Interesse zeugt folgende Stelle aus einem Briefe: „Ilgens neustes Buch: die Urkunden etc. ist mir jezt eine wahre Geistesstärkung, zwar meist nur kritische Scheidungen, aber desto wichtiger, da das A. Testament eine Versezzung und Umgiessung der einzelnen Bücher und Fragmente bedarf. Nun ist doch einmal Hand angelegt. Wären wir doch schon am Ziele“ (Man vgl. seine Recens. über dieses Werk in Gablers Journal 5 Bd. 5 Stk.). — Ueber seine Behandlung des Homeros schrieb er einem andern Freunde: „die Wahl der Stellen ist bei mir mehr zufällig als gesucht; oft gibt mir die erste beste dazu Gelegenheit. Ich wähle hauptsächlich solche, wie Hektors Abschied, Schilderungen in der Odyssee von uncultivirten Barbaren, von Cyclopen, einzelne Gleichnisse aus der Natur der Kinder, der Thiere, dem Charakter der Frauen u. s. w. Und nun hebe ich erstlich einzelne Wörter aus, zähle davon alle in Homeros vorkommende Bedeutungen, jedoch in mehr natürlicher und psychologischer Ordnung auf —; dann Schilderungen, wo die Menschennatur sich mit unserm Zeitalter gleich ergibt; dann Züge für den Zeitgeist u. s. w.“ In jenen Jahren, wo er so lehrte, konnte er auch noch eine festere Grundlage für die höhere Kritik mit vollerem Rechte vermissen und sie für jene ältesten Kunstgebilde

sehnlich wünschen; dabei fafste er den Gedanken, „ein Gemälde der Cultur, wie sie in den homerischen Hauptgesängen erscheine, psychologisch-praktisch zu entwerfen.“ Sein Augenmerk ging darauf, einmal eine umfassende Kenntnifs der homerischen Sprache, dann die Gewinnung der homerischen Weltansicht zu vermitteln und so zu einem Resultat über diese auf den ersten Stufen der Bildung schwebenden Producte der ionischen Cultur, wie er sie nannte, zu leiten. Uebrigens streute er hierbei, wie überall, treffende Winke für das Studium der Alten überhaupt ein. So wünschte er die Grundsäzze über chronologische Lectüre, über das Studium der Scholiasten, über Geschichte der Sprachen immer mehr verbreitet, ermunterte Jeden zur tiefern, geistvollen Durchdringung der griechischen Sprache, als der ersten classischen, in welcher er den ganzen Cyklus der Bildungsgeschichte der Menschheit abgedrükt und den Organismus mit ursprünglicher Freiheit und vielseitiger Individualität der Formen gebildet fand; daher er auch rieth, allen Unterricht von ihr anzuheben. — Platons Schriften erläuterte er in einer andern Hinsicht, bei welcher sich mehr philosophisches Interesse einmischte.

Einen weiteren Kreis fand nemlich Carus für seine historische Forschung in der Geschichte der Philosophie und der Religion, welche er einzig richtig nur als Glieder der Geschichte der Menschheit auffassen konnte, indem der Stof

hierbei eine am innern Werden und Bilden sich entfaltende Begebenheit ausmacht und solches innres Handeln in seinen mannichfaltigen Modificationen immer sich gleich bleibt, mithin auch mit demselben Geiste des Ganzen aufgefaſst und dargestellt werden muſs. Früher verweilte er mehr bei den einzelnen Verzweigungen der grossen innern Menschengeschichte; späterhin suchte er das Einzelne in der Uebersicht des Ganzen zu verbinden. — Was ihm Geschichte der Philosophie war, wie er die Darstellung und den Vortrag derselben einzurichten lehrte, und was er als Resultat von ihr forderte, ist in seinen Ideen zur Geschichte der Philosophie bekannt geworden, und ich habe nicht nöthig, es zu wiederholen. Man vergleiche damit noch manche Winke in den Einleitungen zu den 57 Stk. der neuen Leipz. Littz. 1803. und zum 93 Stk. vom Jahre 1806. Was er in der Bearbeitung dieser Geschichte künftig geleistet haben würde, läſst sich schon aus den Andeutungen abnehmen, die er für seine spätern Jahre zur Ausführung hinwarf, und freilich den nach Vollendung Spähenden nicht Gnüge leisten werden. Mir wenigstens ist es, während ich die hinterlassenen Papiere zu ordnen hatte, gewiſs geworden, daſs, hätte der Drang nach tief und weit eingreifenden Wirken unsern Carus nicht auf ein Gebiet von grössern und mannichfaltigern Umfang gezogen, und hätte er seine ganze Kraft an das Studium der Ge-

schichte der Philosophie hingegeben, er dann hier mehr als irgendwo geleistet, den zukünftigen Bemühungen weniger übrig gelassen, und sich gewiſs ein ausdauerndes Gedächtniſs gestiftet haben würde. Leider wird auf unsern Akademieen kein Studium mehr vernachlässigt als dies, und auch Carus fand nur einen kleinen Kreis, für den er arbeitete; dennoch war er überzeugt, daſs es nöthig sey, immer mehr auf das hierbei rege Bedürfniſs aufmerksam zu machen und zur Forschung anzuregen. Seine Professur trat er mit einer Rede an, in welcher er zeigte: *inesse quaedam in aetatis nostrae ingenio ac conditione, quae historiam philosophiae cognoscendi studium quam maxime commendent.* Möchte doch mancher von ihm nun bekannt gewordene Wink hervorgesucht und aufgenommen weiter verfolgt werden! Nur nach Erscheinung einer Reihe von Monographieen, glaubte er mit Recht, würde endlich eine der Vollendung nahe Geschichte möglich seyn; dazu trug er selbst, wo er konnte bei. Ausser seinen Vorträgen, beschäftigten ihn namentlich die Untersuchungen über die Philosophie der frühesten Periode und seine Abhandlungen über Anaxagoras und Hermotimos (die in dem vierten Bande seiner Schriften wieder abgedrukt worden sind), geben Zeugniſs, wie sorgsam und besonnen, wie umsichtig und kritisch er dabei verfuhr; die Urtheile der Kenner haben darüber entschieden (man vgl. Tennemanns Geschichte

1 Th. S. 316 f.). Unter seinen Planen lag nach Fülleborns Tode eine Sammlung der Fragmente des Anaxagoras, im Vereine mit seinem Freunde, dem Rector Siebelis; dann eine so sehr ersehnte Nachhülfe beim Diogenes von Laerte, ein Abdruk der vollständigen Commentare des gelehrten Simplicius, näher aber noch der Gedanke an einen nach zwekmässigem Plane durchgeführtes Wörterbuch über Platons Schriften, die er deshalb auch mehrmals zum Gegenstand seiner Vorlesungen gewählt hatte. Für die Anlage dazu findet man einzelne Winke von ihm in der neuen Leipz. Littz. 1806. Stk. 22. und in dem 3. und 4ten Bande seiner Schriften; für den ersten Plan blieb uns bei Carus Lossagung doch die Hofnung übrig, dafs sein gelehrter Freund das begonnene Unternehmen durchzuführen versprochen hat. Uebrigens würde er durch Beitritt würdiger Männer gewifs in kur...m den Entwurf eines Journals für Geschichte der Philosophie realisirt haben, was sie nun vielleicht ohne ihm ins Werk sezzen zu müssen beklagen.

Als einen Zweig der Geschichte der Philosophie und der Cultur bezeichnete er die Geschichte der Psychologie, welcher das Ideal vorschwebe, im vollen Umfange einmal aufzuhüllen, wie der Mensch allmälig zur Klarheit des Selbstbewufstseyns über die geistige Natur gekommen sey. An der Bearbeitung derselben hing er mit besonderem Interesse, und wer möch-

te läugnen, daſs diese Idee, in ihrer Vollständigkeit erfaſst, zu der glüklichsten gehört, und wie unberührt sie auch von allen Geschichtschreibern bisher blieb, von Carus musterhaft verzeichnet, und obgleich nicht in allen Theilen, doch auf den Hauptpuncten tief erfaſst und dargestellt worden ist? Der sich hierbei darbietende Stof war freilich zu reich und groſs, als daſs er in so kurzer Zeit hätte ganz bezwungen werden können; als die erste Geschichte dieser Art, wird sein, nach eignem Geständnisse unvollendeter, Versuch stets als schäzbar anerkannt werden. Damit muſs zugleich seine Psychologie der Hebräer verbunden werden, welche einen Beweis darüber liefert, wie sich sein auf Cultur, Volk und Zeitgeist gerichteter psychologischer Blik mit der Würdigung des Individuellen verband. In der mühevollen Aufsuchung und strengen Sichtung der Materialien ermüdete er nie, beruhigte sich im Gegentheil nirgends bei fremder Erzählung, sondern verschafte sich, ohne den Aufwand zu berechnen, hierzu die vollständigste literarische Sammlung, welche er auch jedesmal der Autopsie seiner Zuhörer unterwarf. — In besondern Vorträgen trug er die Geschichte der Moral, namentlich der Hebräer, und die Geschichte der Religionsphilosophie vor. Mehrere Andeutungen für die zulezt genannte gab er in der allgemeinen Littz. 1801. N. 57. — So wenige Worte über diese Arbeiten des Verstorbenen, nach Erscheinung seiner Schriften,

nochmals nöthig sind, um so mehr wünsche ich von seinen Ansichten über Religionsgeschichte und sein dafür gewähltes methodisches Verfahren ausführlicher sprechen zu können; der beschränkte Raum vermittelt daher den Gedanken, sie vielleicht im Auszuge an einem andern Orte zu liefern. Hier stehe nur Folgendes. Die Religionsgeschichte war nach seiner Ansicht zur Geschichte der Menschheit gehörig, es möge diese nun eine Geschichte der unwillkührlichen Entwiklung und der Producte der Menschheit, oder Geschichte der Cultur ausmachen. Was in ihr vorzüglich noch zu leisten sey, betreffe den nothwendigen Gang und die nicht in Eins zusammenzudrängenden Züge der verschiedenen Culturstufen, welche an sich nur einen lockern Zusammenhang haben, die Grundsäzze, welche der Verarbeitung der Materialien vorgeschrieben werden müssen, u. s. w. Er theilte sie in seinem lezten Entwurfe ein 1. in Geschichte des Innern der Religion: a) Geschichte der religiösen Vorstellungen, Begriffe und Ideen; b) — der religiösen Denkarten (Atheismus etc.); c) — der Religionsmeinungen, Dogmen, Religionslehre; d) — der religiösen natürlichen und unnatürlichen Zustände (Religiosität, Glaube, Wunderglaube, Aberglaube, Schwärmerei etc.) — und 2. in Geschichte des Aeussern der Religion: a) Geschichte des Ausdruks der Rel. in Wort und That (religiöse Sprache, Zeichen etc.); b) — der Mittheilungs-

arten der Religion; c) — der religiösen Gesellschaft; d) — der religiösen Anstalten. — Weniger hatte er die speciellen Materialien zur Religionsgeschichte alter Völker geordnet, als die allgemeinen Ueberblicke und die Verzeichnung der Bildungsstufen, auf welchen sich die Religion überhaupt erhebt, scharf und bündig aufgefaſst und durchgeführt; daher sich auch das Ganze bei den höher gestellten Forderungen an eine solche Geschichte nicht zur vollständigen Bekanntmachung eignete. Dennoch leuchtet überall das reinste Interesse am heiligen und gottgeweihten Besiz des Menschengeistes hervor. — In Hinsicht auf Literatur lieferte er mehrere Aufsäzze in Stäudlins Magazin für Religionsgeschichte etc.

Was er so als die besondere Vertheilung eines grossen Ganzen zu ergründen strebte, sollte von ihm endlich in Einheit gesammelt und als das Allgemeingültige und Begründende dargestellt werden. Erwünscht sah er sich im Jahre 1803. zu einem Vortrage der sogenannten Geschichte der Menschheit aufgefordert, und da es eine Lieblingsidee für ihn blieb, zu zeigen, wie die Menschheit immer, wenn nicht ausser uns, doch in uns zu höherm Ziele fortschreite, so ergrif er willig diese Gelegenheit, um die lange schon genährten Ansichten unter Zusammenhang und Deutung zu stellen. Nach der Voraussezzung, daſs durch diese Geschichte erst jede Andere tieferen Gehalt erlange, glaubte er vorbereitend

und begründend Vieles zu wirken, und sein Glaube führte ihn nicht irre. Gewifs sind auch die Aufgaben, welche hier gelöfst werden sollen, höchst gehaltreich, obgleich um desto schwieriger; denn in manchen Dunkel schwanken noch die Fragen: was that die Natur für den Menschen, und was die Freiheit für die Naturanlage? Wie erleichterte jene die Vereinigung Vieler? Wie verschafte und sicherte diese die Idee der Herrschaft über die Triebe? Freilich wurden diese Fragen oft schon aufgenommen, allein man untersuche nur, was sich eigentlich Geschichte der Menschheit zu nennen pflegt, und ob nicht da manche philosophische Täuschung, die ins Gebiet der Geschichte überschweift, obwaltet. Carus sah seinen Versuch, der auf der schon früher (in der neuen Leipz. Littz. 1804. 1—5 Stk.) eröfneten Idee errichtet war, selbst noch auf dem erst angetretenen Wege zur Vollendung, und würde ihn dieser immer näher gebracht haben; warum ich aber von jeder Würdigung nicht sowohl seiner, sondern jeder bisherigen Geschichte der Menschheit zurüktrete, bemerkte schon meine Vorrede zum vierten Bande der Schriften. Auch konnten mir die Urtheile von kenntnifsreichen Männern über jene ersten Andeutungen, die ich, fänden sie hier ihre passende Stelle, aus Briefen aufführen würde, gnügen und mich zur Herausgabe bestimmen. Statt derselben mag eine von Carus den Heften beigesezte Glosse die

Offen-

Offenheit bezeugen, mit welcher er überhaupt und stets sich eingestand, was er noch zu verbessern und wie er sein Streben durch Selbstbekenntnisse zu ermuthigen habe. Es ist ein eignes Urtheil über seine erwähnten Vorlesungen: »Noch ist auf mehr Ebenmaas in der Vertheilung der Materialien und ihrer Beziehung auf einander, auf die Folgen des numerischen Anwachses des Menschengeschlechts, auf die allmälige Ausbreitung auf der bewohnbar werdenden Erde zu sehen. Künftig mufs ich mich mehr über die lezten Theile dieser Geschichte verbreiten, wie über Methodik der Geschichte.« Wer möchte nicht einen Mann, der also zu sich selbst sprach, um seiner aufstrebenden Menschheit willen lieb gewinnen, wer nicht an dessen Vorsäzze die Klage über den Verlust mancher schönen Hofnung anreihen?

An diese Reihe historischer Studien, welche zu ihrer Belebung schon Philosophie voraussezten, schlofs Carus die eigentlich philosophischen an; und was konnte ihm, nach seinem Charakter, in welchem Scharfsinn überwog und der in mehrfacher Sinne nach menschlicher Wissenschaft zu streben aufforderte, hier wol Anderes näher liegen, was in der Auswahl richtiger getroffen, in der Behandlung glüklicher durchgeführt werden als Psychologie? Er mufste auf diese einlenken, sobald er sich selbst Gnüge leisten wollte; und treu hing er an ihr, wie er dazu die lezten Jahre seines Lebens fast

ausschliefslich widmete. — Man erwarte hier nicht eine ausführliche Würdigung der Psychologie, welche Carus die Seinige nannte; denn was dem öffentlichen Urtheile durch die erschienenen Schriften überlassen worden ist, und worüber wir schon mehrere Stimmen vernommen haben, gehört eigentlich schon mehr der Welt als seinem Leben an. Auch habe ich davon an einem andern Orte weitläuftiger gesprochen, so dafs ich, obgleich noch vieles übrig blieb, genöthigt wäre, mich zu wiederholen. Nur sein eignes Studium werde hier etwas näher bezeichnet. Was er hinterlies, blieb eine reiche Saat für eine spätere Aerndte, von der ihn das Schiksal abrief; es mögen nun die berufenen Pfleger und Pflanzer auf diesem Felde keine Mühe sparen, dafs die Anlage einer geschikten Hand gedeihe und einst zur Reife komme; dann werden sie aber auch das wissenschaftliche Verdienst des vorausgegangenen sorgsamen Arbeiters zu würdigen wissen und ihn selbst belohnen, wenn sie das Werk in seinem Geiste aufnehmen und fortführen. Offenbar wurde ja sein Bemühen, statt das Leben durch todte Zeichen zu begrenzen, vielmehr die Menge zurükgebliebener Widersprüche in die ewigen Gesezze der Natur aufzulösen und das Verhältnifs unendlicher Kraft zu ihrer Erscheinung klar zu enthüllen. Seinen Glauben an die Natur und Menschennatur wollte er durch Einsicht rechtfertigen, und zu dem Bilde, welches Menschengedanken mit der ewi-

Wahrheit und Menschengemüth mit dem heiligen Willen und der Selbsterregung im Naturganzen verbindet, die Grundzüge entwerfen. Wie Vieles dabei noch für die Wissenschaft zu leisten, wie selbst Alles, was er bis zu seinem Tode überdacht und ergründet hatte, nur als Vorarbeit anzusehen sey, dies gestand er sich und Andern frei ein; denn seine Psychologie wirkte bei ihm eben so kräftig nach innen zur Selbstverständigung als nach aussen zur Belehrung. Bei jedem weitern Schritt in den oft dunkeln Gängen der Menschenwelt ward in ihm das Interesse, was zu Menschen zieht, reger und lebendiger, immer kräftiger das Vertrauen, welches nicht sogleich verdammt, wenn es nicht bewundern kann. Es könne auch, sagte er einst, fähigere Entscheider geben, aber in der grösseren Liebe zur Wahrheit als zu einer Schule, im Streben mit Bedachtsamkeit wolle er Keinem nachstehen. Und mit klarer Besonnenheit dauerte er wirklich aus, so dafs er stets zum Bekenntnisse über sich und sein Verfahren bereit war: „Alle meine Studien, schrieb er schon früher, die philologischen, theologischen und historischen behielten ihr höchstes, aber auch ihr unerschütterliches Interesse dadurch, dafs sie mich auf den Menschen zurükführten, ihn überall als denselben wieder erkennen und finden liessen. Was ich für jene Untersuchungen der Sprache, der Geschichte zu thun gedenke, soll, dies gelobe ich der Menschheit, auch immer mit

ihr in Berührung bleiben und dadurch hoffe ich für jene Disciplinen selbst das Meiste zu gewinnen.« Wenige werden mit gleichem Feuereifer und mit so unermüdeter Sorgsamkeit die Wissenschaft vom Menschen, für die es schon hoher Gewinn ist, wenn sich ihr ein kraftvoller und ausdauernder Wille hingibt, aufnehmen und fortbilden; Wenige werden aber auch mit unserm Carus die Freude theilen, welche Lehrern zu Theil wird, die mit den in der Jünglinge Brust aufgeregten Funken diese zugleich selbst erwärmen und sich so Verehrung durch Selbstachtung und Menschenwürdigung vermitteln.

Was er als Bedingung für das psychologische Studium voraussezte, hat er ausführlich in der gedrukten Einleitung gezeigt; und diese Regeln waren ihm zu Maximen geworden. Alles bot er auf, um zum Besizze des reichsten psychologischen Stofs zu gelangen, rastlos sammelte er das Einzelne, auch das Zufällige, um aus den Gliedern einst ein Ganzes zu errichten, und überall, mochte es in Lectüre oder im gesellschaftlichen Umgange seyn, wufste er den Erscheinungen und den schon aufgefafsten Thatsachen die Beziehung auf Menschenkunde abzugewinnen. Er war von der Würde der psychologischen Wissenschaft und von ihrem philosophischen Geiste mehr als vielleicht irgend einer überzeugt, weil er in sie tiefer als zu blossen logischen Scheidungen und doch mit Umsicht eingedrungen war; daher aber läugnete er

auch nie ab, daſs sein Bemühen in aller Erfassung und Behandlung auf die wissenschaftliche Einheit gerichtet sey, und daſs sich Leben und Reflexion über dasselbe, Beobachtung und Speculation nicht nur begegnen, sondern in einander auflösen. Sein Leben zählte wenig Jahre, aber es faſste eine vielfache Erfahrung; einfache und ruhige Wege bot ihm das Schiksal dar, und doch kannte er die Welt in ihrer mannigfaltigsten Gestalt. Es war im Jahre 1797, als er Psychologie zu einem der vorzüglichsten Studien auswählte, und seit dieser Zeit dauerte die nimmer müde Sorgfalt in Erwerbung der vollständigsten Erfahrung und in Verarbeitung derselben bis zu seinem Tode fort. Noch einmal so viel Jahre wären erforderlich gewesen, um nur die von ihm angelegten Materialiensammlungen, einen werthen Schaz für einen künftigen Psychologen, zu verarbeiten. Man muſs hierbei Augenzeuge seyn, um den rastlosen Eifer ganz einsehen und achten zu können. Keinen Gegenstand stellte ihm das Vorurtheil unter die Rubrik von Kleinigkeiten, und von keinem sagte er sich aus Verachtung los; auch die auf seine Person einwirkenden traurigen Erfahrungen konnten ihm den Menschen nicht über den verschrobenen Handlungen der Menschen vergessen lassen; seine Beobachtung war nicht reges Aufgreifen des blos durch die Hand des Zufalls Dargebotenen, nicht aus trübem Grunde hervorgehende Horcherei. Sein reines Herz sicherte

den forschenden Blik da vor Argwohn, wo gemeine Beobachter irre führen; denn wie hätte er auch mit solchem Vertrauen, wie er es wollte, der Menschheit näher treten können, wenn er ihr durch Verlezzung der eignen Würde widerstrebt hätte. Erschien er nirgends, auch nicht im Umgange mit Andern, ohne die ächte psychologische Aufmerksamkeit, welche innerhalb der Umgebung nie sich vergifst, so gab dies einen Beweis, dafs seine wissenschaftliche Tendenz zur Sache des Charakters geworden war, und nur Kurz- und Scheelsüchtige konnten einem solchen Seelenkundigen fremde und grundlose Züge andichten. Nach einer nicht erfreulichen Erfahrung schrieb er einem seiner Freunde: »Wer meinen Charakter kennt, wird mir eine Ausholung durch Fragen, d. i. eine so gemeine Unwürdigkeit am wenigsten zutrauen. Noch unverschämter ist die Behauptung, ich schriebe mir aus solchen Gesprächen etwas auf. Einmal geschieht dies nie, sondern ich merke höchstens Litterarnotizen an, die ich zu seiner Zeit zusammenstelle. Da gewisse seichte Herrn sich dazu nicht die Mühe nehmen, so reden sie nun von psychologischen Registerhaltern. Darüber lächle ich. Nie habe ich in meinem Leben ein Factum, das Jemanden schaden könnte gemifsbraucht, nie aufgeschrieben. — In der That man mufs etwas warm werden über Menschen, welche an keinem Studium Andrer ein reines Interesse nehmen und die reinsten Ab-

sichten nach den ihrigen umdrucken. Alle meine Schüler bezeugen mirs, wenn sie mich nicht mifsverstehen wollen, das ich von dem Menschen das Beste denke und die Menschen überall entschuldige.« Gleicher Geist spricht aus seinen Lehren, und wie da, so stellte sich in dem ganzen Leben das Bild von innrer Ruhe dar, mithin auch die Befreundung mit Allem, was Menschenkraft wirkt und schaft; daher seine Achtung für das oft verschmähte Gewöhnliche, sein Hören auf die Stimme Andrer, seine ganz eigenthümliche Beziehung, mit welcher er z. B. Redner und Dichter las. Wahrheit und Wirklichkeit konnte deshalb auch von ihm erreicht werden; und diese liegt in seinen Schriften für künftige weitere Bearbeitung in reicher Fülle und zuverlässiger Klarheit verbreitet. Er ward durch sich selbst zum Bürgen für den Menschen nach langer Beobachtung und Prüfung, ob er gleich noch immer seine Erfahrung als eine unbeendete ansah, und wiederholend zur gemeinschaftlichen Umfassung des zerstreuten Ganzen aufforderte.

Um den empirischen Stof wissenschaftlich zu ordnen und zu allgemeiner Ansicht zu erheben, mufste er in seinem Fortgange immer auf neue Entwürfe stossen und durch verschiedene Plane, ohne diese vollendet nennen zu können, der ihm vorschwebenden, aber auch für das Streben selbst noch unaussprechlichen Idee näher kommen. Allerdings hatte auch die Zeit in

ihren wissenschaftlichen Fortschritten hierauf Einflufs; denn nach seiner Empfänglichkeit konnten einzelne kräftige Geister, so wie vorzüglich die anregenden Seelenverwandten, in ihm entscheidende Veränderung hervorbringen. Diese seine Entwürfe für die Psychologie als Wissenschaft vollständig zusammengestellt, von dem ersten Entwurf einer naturhistorischen Ansicht und Methode, wobei die Ausscheidung des Moralischen noch nicht streng und die Einsicht in die Natur des Individuellen noch nicht klar genug war, zu der Annäherung an einen idealistischen Gesichtspunct, wo die Geistessphäre selbstständig, aber zu scharf getrennt erschien, bis zu einer naturphilosophischen Idee von der Beziehung Alles Erscheinenden und Werdenden auf dem lebendigen Bestand in der grossen Natureinheit, — diese Plane in Verbindung des sie bildenden Geistes dargestellt, würden schon ein sehr interessantes Seelengemälde und selbst reichen Stof für psychologische Forschung ausmachen, indem sich als Resultat ergeben würde nicht sowohl, was ihm Psychologie war, als was sie ihm ward. Carus trug diese Lehre zehn Jahr hindurch jährlich zweimal bei immer gefülltem Hörsaale vor, und was er für sie arbeitete, war zugleich auf seine Vorträge berechnet. Anfangs sezte er den Hauptzwek derselben in Selbstverständigung, indem er vorzüglich auf eine psychologisch-praktische Asketik Rüksicht nahm; späterhin lag ihm jener in der Wissenschaftlichkeit

Aber auch bei solchem höheren Zwecke schloſs er die Anleitung zur Beobachtung, die Mittheilung und Schärfung des ächten psychologischen Sinns nicht aus; denn nicht blos aufbauender Künstler wollte er seyn, sondern zugleich psychologischer Krafterreger. Er folgte einigemal dem Grundrisse von Jakob, jedoch, wie er sagte, nur zur Erleichterung und so, daſs seine Individualität dabei streng behauptet wurde; auch konnte er nur darum an ein eignes Lehrbuch denken, weil ihm zu viel Zeit erforderlich schien, um das Ganze darzustellen; denn es sollte seyn, was Compendium ursprünglich war, eine Ersparung theils an Worten und Formeln, theils an Zeit, ohne jedoch blos tabellarisch abgefaſst zu seyn. In den späteren Jahren gab er, seinem eignen Weg gehend, diesen Plan auf und dachte vielmehr an eine Einleitung zur Psychologie, in welcher er die Regeln für das psychologische Studium niederlegen und so eine Propädeutik, im Zusammenhange mit einer künftigen vollständigen Bearbeitung des Ganzen, liefern wollte. Wie frei und unumwunden er bei allem diesen Bemühen verfuhr, und nimmer zufrieden war mit der einmal gefaſsten Ansicht, zeigte der Abstand seiner Bearbeitung der Psychologie in den ersten und lezten Jahren; daher auch, was nun öffentlich von ihm bekannt worden ist, seinen vorzüglichen Werth darin behält, daſs es die Andeutungen für ein künftiges Studium, Winke, welche auf Lücken und

Mängel der jezzigen Wissenschaft hindeuten, enthält, und so die Forderungen darlegt, welche an eine spätere Psychologie gethan werden. „Bevor wir, schrieb er einmal, die Construction eines Systems der menschlichen Gemüthslehre, vermittelst einer reinen Erfahrung erwarten und uns voreilig überreden lassen dürfen, dafs neuere, bisherige und künftige Angriffe auf Psychologie nicht blos jede gegebene, sondern auch eine begründetere und nothwendigere Form derselben getroffen haben, müssen vorher noch mehrere propädeutische Aufgaben gelöfst seyn. In wiefern die Psychologie blosse Physik seyn dürfe? In welchem Verhältnisse sie dann zu dem Ganzen und zu ihren Theilen, namentlich zur Moral zu denken sey? Ob die Thatsachen, die sie benuzt, blos beschrieben oder zugleich erklärt werden sollen, und innerhalb welcher Grenzen? Wie viel Bestimmbares und wie viel Beweisendes die Natur des menschlichen Bewufstseyns enthalte, und ob es die Wirkungen des Geistes nur in sich sammle, oder auch ihre Ursachen bestimme? Wiefern die Anthropologie einer Anthroposophie, die Psychologie einer Psychagogie zustreben solle.“ So wird aber aus diesem und Anderm einleuchtend, auf welchen Voraussezzungen seine Psychologie errichtet seyn sollte, und was er sich dabei selbst vorschrieb. Unwiderstehlich aber mufsten seine Vorträge die jugendlichfreien Seelen der Zuhörer anziehen, da diese in ihm ein Vorbild sahen, welches in und

für Ideen lebte. Keiner von Allen wird in der Erinnerung den frohen Genuſs verläugnen, welchen er, während er leitete und lehrte, bei ermunterndem Worte und bei seinem emporgerichteten Blicke gewährte. Und seelenkundig stimmte sein Verfahren in den Bildungsgang der Einzelnen ein; denn hatte einer ihn nicht begriffen, oder gehörte er noch zu den Vernachlässigten, so zog er ihn zu einer besondern Verdeutlichung und war für jede Anfrage und Erkundigung stets bereit. Nicht blos die Stärkern waren ihm um des nähern Abstandes willen lieb, sondern es wurden auch die Schwächern, in denen er die Entwiklung schon vorbereitet, obgleich noch gebunden sah, zum Gegenstand seines eifrigsten Bemühens. Mit besondrer Vorliebe lenkte er auf einzelne Theile und Ansichten der Psychologie, die seine Lieblingsbetrachtungen geworden waren, ein, und über diese hörte er selbst die Stimme seiner Schüler, da er in ihnen die Aussprache des unbefangenen, wenn auch noch nicht begründeten Urtheils erwarten konnte. Zu jenen gehörten namentlich die Ansichten über die Anlage, über das Gefühl und Andre; und möchte er auch in der Behandlung von Einigen nicht durchaus glüklich gewesen seyn (wie in der Lehre von der gleichen Anlage, welche theils gegen seine eignen Grundsäzze in das Gebiet des *a priori* übergeht, theils die Gattungsgleichheit, eine ursprünglich vollendete Beschaffenheit, als Anlage betrachtet, da-

bei aber das Individuelle, durch welches ein Mensch nicht dem Thiere sondern andern Menschen entgegengesezt wird, weniger in Rüksicht sieht), so läſst sich bei ihnen die Voraussagung, daſs er Fehler und Lücken getilgt haben würde, aus den eignen Winken abnehmen und durch das übrige Vortrefliche bestätigen. Auch hatte er das Einzelne für die Bearbeitung in einem von ihm wahrscheinlich bald besorgten Magazin für Psychologie und deren Geschichte bestimmmt.

Was seine Vorlesungen eigentlich leisten sollten, bewährte sich noch deutlicher durch ihre Verbindung mit einem Uebungsinstitut, welches er im Jahre 1799. errichtete, und welches noch jezt thätig fortdauert. Durch diesen gesellschaftlichen Verein wollte er theils die Auffassung des wirklichen Lebens üben, theils in der Behandlung einzelner psychologischer Gegenstände eine umfassendere Uebersicht und sichere Bestimmtheit gewinnen lassen, daher er auch den Mitgliedern weitere und freiere Grenzen zugestand und vielmehr nur die eigends gewählten Wege ebnen und durchdringen half. Es mögen aber diejenigen, welche an dieser von wissenschaftlichem Geiste belebten Verbindung Theil nahmen, sich nun selbst eingestehen, wie köstlich die Früchte waren, die hier für die Reife gepflegt wurden, und ob nicht Carus unendlich Vieles und Bleibendes gewirkt habe. Auch konnte er es durch solchen Ideentausch in ausgezeichnetem Grade, da sein Scharfsinn in der

Auflösung einzelner Thatsachen, wie in der Begründung der vom Besondern abgezogenen Gesezze grade das passende Gebiet fand. Gern sah er, wenn die Beobachtungen alter Schriftsteller aufgenommen und auf sie die psychologische Forschung angewendet wurde; ja früher hielt er sich nur an dieselben und übte in der psychologischen Interpretation. Was er aber dabei seinen vertrautern Schülern mittheilte, war, ob er es gleich nur Skizzen nannte, gewöhnlich das Werk langen Studiums, ja oft in einer ganzen Ferienzeit ausgearbeitet; und wie konnte es ihn erfreuen, mit welcher Wärme erkannte er es an, wenn er in den jugendlichen Arbeiten schon Uebereinstimmung mit seiner Ansicht oder glüklichen Fortgang auf angedeutetem Wege fand! Da stärkte ihn der Gedanke, dafs wie die Natur so auch die Menschheit ihren Forscher mit reichem Gewinn und Schuz belohne; denn wer sich mit ihm einmal verband, um aus dem Wechsel der Erscheinungen das Bleibende und Ewige der Menschenkraft herauszufinden, der mufste sein Freund seyn und bleiben, der ward auch gewifs, dem reinen Sinne huldigend, zum Schüzzer seiner Verdienste.

Meine Psychologie, konnte er sich frei gestehen, schlofs Köpfe auf; meine Moral soll das Herz aufschliessen, beleben den moralischen Genius. In den Abendstunden, um selbst die feierliche Stille von aussenher zu benuzzen, trug er Moral vor, und am deutlichsten wird sein Bild

denen noch jezt vorschweben, die ihn hörten, wo er zu dem Herzen begeistert und von dem Ideal sittlicher Reinheit erfüllt, ernst und doch freundlich sprach. „Der Zwek sey mir hier, dies ist sein Bekenntniſs, Weckung und Leitung des innern Lebens, des heiligen Instincts, den auch wir in unserm Gewissen haben. Meine Vorlesungen seyen weder trokne Vernunftschlüsse, die das Handeln entnerven. Ich will nicht Tugend lehren, daher niemand bekehren, ja kaum einmal ausbessern äusserlich oder halb, — den Kopf, aus dem ich nicht allen bösen Stof reissen kann; noch will ich glühenden blinden Enthusiasmus für die Tugend mittheilen, welcher verfliegt, und wo leider zu oft die ganze Tugend als ein zusammenhängendes tugendhaftes Leben angesehen wird. Doch will ich für die Tugend begeistern." Freuen konnte es ihn, als er sah, „daſs er den Sinn für rigoristische Moral, nicht Klugheitslehre" mehr verbreitet habe. Und Jedem gewann er als edles Vorbild, wenn er thätig auf Thaten hinwies, und mit der Weihe für das Heilige, welche aus ihm sprach, Muth für das Leben und Achtung der Menschenwürde für jeden Beruf vorbereitete. Seit Gellert hatte kein ausserordentlicher Professor jemals wieder in Leipzig moralische Vorlesungen gehalten, aber dieser hatte wie Wenige gewirkt und Achtung auf sich gezogen; und dennoch lag es nicht in dem wissenschaftlichen Gehalt, noch in neuen Ansichten, was in jener

und der spätern Zeit bei Gellerts Vorträgen anzog. Nur der moralische Sinn, der aus dem frommen und erfahrnen Manne selbst sprach, der praktische Geist der aufs Leben ausgehen wollte, brachte die Wirkung hervor. Für diese aber wählte sich auch Carus jenen Mann zum Musterbild aus, und wie derselbe suchte er die Einsicht über die höchste Wahrheit, welche in der Tugend liegt, dadurch zu vermitteln, daſs er gegen das Einschläfern des reinen Höherstrebens aus ofner Brust sprach, und aufregend theils Begrifsverwirrung verhinderte, theils die Einlispelung der Selbstsucht und die Macht einer mystischen, überschwenglichen Denkart auch in jugendlichen Seelen zerstreute. Seine Rede konnte als Aufruf zur Nachfolge gelten; darum aber erschien ihm auch der Lehrerberuf in seiner schönsten Würde, wenn er die ewigen Grundsäzze der Sittenlehre darstellte. Noch jezt werden gewiſs seine Worte in mancher Brust laut seyn, wenn sie auch kein Buchstabe uns aufbehielt und nur sein Mund sie als die Eigenen aussprechen konnte.

Damit verband er im Jahre 1805. seinen Vortrag über Religionsphilosophie, „der ihm der Theologie, im geweihten Sinne des Worts wieder zuführen sollte.“ Gefühl und Vernunft verbanden sich in ihm zur Erhebung eines reinen Glaubens, und wie harmonisch gebildet er den Menschen in Allem gefunden, ja auch in sich erkannt hatte, so rein und beseligend er-

schien ihm das Heilige und Göttliche, welches die Einheit des Menschen mit dem Unendlichen bildet. Voll Andacht nahte er solcher Betrachtung, und beengt fand er sich in der Gemüthlosigkeit der Formen; überall wurde daher mehr sein eigner religiöser Sinn sichtbar, als das kalte Demonstriren des Verstandes, der wol wissen mag, aber die thätige Kraft nicht so bestimmt, wie er weifs, und darum von dem Göttlichen ferne bleibt. Doch hierüber werden seine nun gedrukten Worte selbst Zeugnifs geben.

Aufgefordert, wie dies fast bei allen seinen Vorträgen geschah, trug er in den lezten Jahren mit eigenthümlichen vorausgesezten Zwekken Encyklopädie der Philosophie, Pädagogik und Logik vor. Die Encyklopädie, welche die Theile der Philosophie nach bestimmten Cyklen und als ein gebundenes Ganzes darstellte, sollte die von der Zeit so leicht vermittelte Verwirrung durch freie Umrisse beseitigen helfen, aber auch in örtlicher Beziehung darin geltend werden, »indem, wie er sagte, die allgemeine Darstellung aller Wissenschaften und die Abhandlung einzelner philosophischer Wissenschaften noch nicht die Encyklopädie zu ersezzen vermöge, wie sie seyn soll und wie sie für ein Land gehöre, in dem man die philosophische Lärmschlägerei mit Recht verschmähe.« — Seine Vorlesungen über Pädagogik, welcher die Resultate seiner psychologischen Forschung zum Grunde lagen, sollte gegen manches Vorurtheil

der

der so laut vernommenen Pädagogen und gegen die Ansteckung mancher modernen Pedanterei sprechen. Sie beschäftigte ihn in dem lezten Jahre seines Lebens und würde in der wiederholten Umarbeitung gewifs entschiedne Vorzüge gezeigt haben; denn Mühe und Regsamkeit lies er dabei nicht schwach werden. „Ich habe, schrieb er mir, jezt zum ersten Mal Pädagogik vorgetragen und ihre durchaus eigne Ausarbeitung gestüzt auf meine psychologischen Vordersäzze und meine moralischen Endsäzze hat mir meine Zeit ganz besezt gehalten.“ Auch fand er nicht blos Zöglinge der Akademie, sondern Männer, die sich mit Recht Erzieher nennen können, unter seinen Zuhörern, also eine ehrwürdige Versammlung, die in Leipzig eine merkwürdige Erscheinung war. Seine eigenthümlichen Ansichten wird vielleicht einer seiner Schüler noch zur öffentlichen Bekanntmachung bringen. — Mit dem Vortrage über die Logik, welcher durch seine geistvollere Belebung vorzüglich ward, verband er einmal auch praktische Uebungen und wechselte mit den Lehrstunden, indem er in der nächsten nach sokratischer Methode das wiederholte, was er vorher theoretisch mitgetheilt hatte. Ueberall bewährte er also, selbst an trockenern Gegenständen, seinen praktischen, bildenden Sinn, und glaubte nur dadurch den aufgenommenen Beruf ganz zu erfüllen, wenn er die Wirkung seiner Rede nicht dem Zufalle überlies, sondern mit

sorgsamer Hand die Keime in jedem Einzelnen selbst einpflanzte und pflegte. Dies blieb von frühen Jahren an sein gleicherhaltnes Bemühen. Schon im Jahre 1796. schrieb er: »Ich sehe als nöthig an, dafs der Student sich mehr, als gewöhnlich geschieht, dem Docent nähere, und dieser unmittelbar auf ihn einwirke. Zwar kann man sagen, dafs der akademische Docent sich nicht herablassen könne, dafs er auch wol Schriftsteller seyn müsse; allein einmal ist die Anzahl der Studirenden unter Mehrere vertheilt, und wenn ein Lehrer nur Einige bildet, so bestimmen diese durch ihr Beispiel auch Andre; dann ist es auch besser auf Wenige tief als auf Viele oberflächlich zu wirken, um so mehr da sie so verschiedene Bedürfnisse haben. Früh dachte ich auf eine Privatanstalt, in welcher ich theils freier die Moralität der Jünglinge läutern, richten, erregen, Kräfte üben, Grundsäzze einpflanzen, theils Wahrheit fördern, und zwar auch durch eine bessere Form und zwekmässige Methode, — und dann besonders Anleitung zum Selbstdenken und Prüfen fremder Säzze geben könnte.« Dazu schlug er anfangs den Weg eines sogenannten Disputatoriums ein, wofür er musterhafte Gesezze entwarf; an dasselbe reihte sich in der Folge das psychologische Institut, aus welchem 1802. die anthropologische Gesellschaft unter seinem Vorsizze entstand. Was dieser wissenschaftliche Verein von Männern, die Carus seine Zöglinge nannte, war, und welcher

Geist, ausgegangen von dem Lehrer, das gemeinschaftliche Streben belebte, hierüber legte ein würdiges Mitglied, Prof. D. Schott in seiner *recitatio de F. A. Cari virtutibus atque meritis (Lips.* 1808.*)* ein öffentliches Bekenntnifs ab. Späterhin stand er noch der lausizzischen Predigergesellschaft vor, und noch kurz vor seinem Tode wollte er den Gedanken für die Errichtung eines Predigerseminariums verwirklichen. Doch in wie viele Entwürfe grif nicht das ihn abrufende Schiksal störend ein!

Carus Verdienste um die Wissenschaft, wie sie der Buchstabe darlegt, mögen immerhin ein Gegenstand der Neider und Verkleinerer wie alles menschliche Verdienst werden, und sie mögen an ihm mit ihrer gewohnten Mühe hier und da wol Unvollendetes entdecken, aber Keiner darf dagegen sich gegen sein Verdienst im Wirken für das Leben, und dies heifst für die künftige Wissenschaft wenden; denn hier wird Jeder das Muster anerkennen müssen. Werden auch Andre an seine Stelle zur Bearbeitung der von ihm behandelten Lehren, und zwar mit noch tieferm und schärferm Geiste, treten, so bleibt der Verlust doch unersezt, den die Akademie und ihre Mitglieder durch seinen Tod erlitt; denn wie Wenige sind nicht, welche sich so unbefangen wie er, an Andre hingeben und mit väterlicher Milde, troz manchen Kampfes mit Zeit und Umgebung, Jeden zu jeder Stunde aufnehmen, dessen geistige und andre Bedürf-

nisse zu befriedigen suchen, und im Hinblicke auf das, wozu sie erziehen, leiten und beistehen! Freilich wurde das Wenigste von dem, was Carus wirkte, in dessen Hörsaale bekannt; in der Stille seines Hauses war dieser Freund der Jugend für die Sache der Menschheit thätig und Liebe lohnte ihn dort statt lauten Gepränges. Sein praktischer Einfluſs behauptete so grosse Bedeutung, daſs sogar durch diejenigen seiner Schüler, welche ihm näher standen, die allgemeine wissenschaftliche Stimmung unter den gröſsten Theil der akademischen Mitglieder, namentlich unter den aus den Norden herübergekommenen, damals musterhaft gewekt und unterhalten wurde.

So lehrte er mit gleichem, starkem Sinne, und — könnten wir sogleich hinzusezzen — so handelte er; denn in seinem ganzen Verfahren prägte sich der volle Charakter, sein gesammter Wille ab, und schon in der Zeichnung von seinem akademischen Berufsleben muſs sich eine Erscheinung wiedererkennen lassen, in welcher die Einheit von Geist und Gemüth enthalten ist. Wie er lehrte, so wollte er; was der Mensch ihm nach der Lehre galt, das sprach er ihm in der Wirklichkeit zu; wie er fremde Seelen frei zu machen strebte, so rang er selbst nach eigner Freiheit und Reinheit. Seinem Wirkungskreise blieb er treu und die Lockung eines weiter verbreiteten Rufs konnte ihn nicht davon ablenken. Daſs ihn dies aber von dem eigent-

lichen Schriftstellerleben entfernt hielt, kümmerte ihn weniger, als diejenigen wol meinten, welche seinen allgemeinen Beifall und Ruf nicht mit der Anzahl seiner Schriften vereinbar fanden. Oft ermunterten ihn seine Freunde und zwar aus triftigem Grunde, theils um der einseitigen Beurtheiler willen, theils weil wol ein weltbekannter Mann durch grössere Belohnung von aussenher unterstüzt wird. Aber Carus antwortete darauf stets wie einmal seinem Schwarze: »Mich hält das Streben mit dem Zeitalter fortzurücken, verbunden mit meinen, mir wegen der Genauigkeit, die ich mir dabei zum Gesez gemacht habe, viel Zeit raubenden *Practicis* und andern Vorlesungen, die ich immer gern abändere, ab. Jezt treiben mich aber wieder einmal Mehrere von allen Seiten zur Schriftstellerei an. — Ich mufs also nun Etwas schreiben, ob ich gleich gewifs bin, dafs ich mich so frei ich von aller kecken Frivolität und so feind ich allen philosophischen und theologischen Machtsprüchen bin, doch selbst bei meinen Gönnern wenig damit empfehlen werde. — Dennoch werde ich meine liebste Beschäftigung, den lebendigen Vortrag vor wifsbegierigen Jünglingen, dem allseitigen Aufrufe zum Schreiben aufopfern müssen. Kurz ich mufs schreiben; die Recensenten werden schon sorgen, dafs ich nicht zu viel schreibe.« Mehrere Plane, von denen wir schon Einiger gedacht haben, würden mit einem längern Leben zur Reife gebracht worden

seyn. Seine Psychologie bestimmte er selbst einmal gegen mich zur Herausgabe, nur würde sie nicht so erschienen seyn, wie sie nach seinem Tode erscheinen mufste; und so seine übrigen Werke. Eine reiche Sammlung von Thatsachen und einzelnen Winken findet sich unter seinen Papieren zu dem späterhin aufgegebenen Plan einer Geschichte der Behandlung der Thiere. In einzelnen akademischen Gelegenheitsschriften wollte er künftig von der Natur der psychologischen Interpretation, von einzelnen Abschnitten der Geschichte der Philosophie und Religion u. s. w. handeln. Immer neuen Stof bot ihm die Aussöhnung und Vereinigung der Wissenschaft und des Lebens dar.

Sein praktischer Sinn bewährte sich kenntlich in der ursprünglichen Neigung zu dem theologischen Studium und in seiner Achtung für dasselbe; ja er konnte einen spätern Aufrufe zu diesem Gebiete kaum widerstehen, indem er dabei einen noch weiteren und freien Wirkungskreis eröfnet sah, und, wie er sagte, „zu seiner alten poetisch- religiösen Stimmung zurükkehren würde.“ Lenkte er auch in den lezten Jahren sein Studium mehr hinweg von den Gegenständen, an denen er sich früh heraufgebildet hatte, so konnte er dennoch nie das Interesse verläugnen, was ihn noch an die Würde und das höhere Verhältnifs des Religionslehrers band, und als ein solcher, „welcher denen, die handeln sollen, den Geist ihrer Tha-

ten im Namen Gottes enthülle," hatte er sich, vorzüglich in früherer Zeit, zugleich eine nicht gemeine Ausbildung der kirchlichen Beredtsamkeit erworben. „Wenn auch alle, sagte er, selbst die Klugen und Gelehrten von ihrem Zeitalter sich hinreissen liessen, so müssen doch grade Religionslehrer über ihrer Zeit stehen und Stimmen vom Himmel, welche höher und weiser und eindringender sind als das irdisch Gröfste in ihrer ganzen himmlischen Kraft verkündigen." Und dies war auch der Geist, in welchem er, aufgefordert durch den Beruf, obgleich wegen andrer Schwierigkeiten seltner, als Religionslehrer in musterhaften, der wiederholten Bekanntmachung werthen Vorträgen auftrat. Sein Glaube scheute nicht das Licht der Welt, und nicht nach künstlichen Worten hatte er zu suchen, um nur etwa zu scheinen, was er nicht mit Wahrheit gewesen wäre. Ueberall sollte in seiner Rede die Ueberzeugung erkannt werden. — Wenn nun sein praktischer Sinn auf so vielfachen Puncten eine nimmer schlaffe Thätigkeit bestimmte, so vereinte sich derselbe überhaupt noch mit dem Interesse am Oeffentlichen und Gesellschaftlichen. Daher Carus Theilnahme an allem Guten, was in öffentlichen Instituten vorging, seine Rüksicht auf die Fortbildung der Anstalten, sein williger Beitritt zu gemeinschaftlichen wissenschaftlichen Wirken. Fordert man Beweise, so nenne ich seine Verbindung mit Schullehrern, seine Hülfe

bei den literarischen Planen Andrer, seine Beiträge zu fremden Werken (wie zu Siebelis *Hellenica*), seine Arbeiten als Mitglied der oberlausizzischen gelehrten Gesellschaft und des Bauzner Humanitätsvereins, in welchem er mehrere Vorträge hielt, seine musterhafte Redaction der Leipz. neuen Literaturzeitung, bei der er weniger als Recensent auftrat, aber für gründliche Beurtheilung durch Winke und Andeutung, durch wahrhaft wissenschaftliche Allgemeinheit und durch historisch-literarische Ueberblicke, die er den Recensenten vorher mittheilte, unermüdet wirkte. Man sehe die von ihm veranstalteten Collectivanzeigen, so wie viele Uebersichten in dem Intellig. Blatt, z. B. über Schulenbestand.

„Der wahre Werth des Menschen hängt nicht ab von dem, was Menschen sehen können, sondern was Gott sieht, komme nun das, was in uns, öffentlich zum Vorschein, oder bleibe es menschlichen Augen verborgen.“ In diese Worte Blessig's stimmte Carus ein und sezte (in Nestlers Biographie; siehe Schlichtegrolls Nekrolog des 19. Jahrh. 5. Bd.) hinzu: „Wie viel besser wird dann Mancher hier Bekannte seyn, als er schien, als er scheinen wollte!“ Was fruchtet es auch, die Tugend auf einzelne besondre Namen genau zurükzuführen, bei denen jede die andre voraussezt, und die Nennung der geringern und negativen beinahe Argwohn gegen die höhern und posi-

tiven verrathen würde. Genug ists, wenn wir auch an Carus nachweisen können, dafs er ein Mann mit Charakter war, wozu Seelenstärke zum Grunde liegen mufs, und dafs er in seiner Brust ein reines Herz nährte, welches unter Menschen menschlich wirken läfst und mit dem Glauben an Unendlichkeit auch über der Erde eine Heimath kennt. Die Verehrung und Liebe, welche an seinem Grabe in Klagen laut ward, konnte nur auf ein innres Verhältnifs Bezug haben, das unter kräftig sich berührenden und für Wahrheit und Herzensreinheit verbundenen Seelen statt hatte. Carus reiner Eifer für das Wohl der Menschheit, die feste und treu erfüllte Entschliessung für die Sache der Wahrheit leuchtete deutlich aus seiner Thätigkeit als Lehrer ein. Wahr seyn und bleiben, hiefs seine Losung und mit ihr kämpfte er sich getrost durch manche Hindernisse und Schmerzen; denn wenn ihn seine Menschenansicht die richtige Deutung der Erscheinungswelt vermittelte, so lag in seinem Selbstgefühl, welches ohne Empfindelei zart und regsam war, die eigne Bekräftigung vorbereitet, und richtiges Urtheil mufste zur Grundlage seiner That werden. Nimmer aber sah er, der nie die Selbstprüfung aufgab, das Ziel erreicht oder seine Forderungen durch sich ganz erfüllt; aber auch nur wenige Menschen werden sich, wie er, auf so klarem Spiegel des Gewissens schauen, um ihr Bild zu vollenden. Und dazu die Fas-

sung für jeden Kampf, die kindliche Sanftmuth, welche ihm sein frommer Sinn erhielt, die offene Herzlichkeit, mit welcher er den Freund an seiner Brust erwärmte, die gemüthvolle Lebendigkeit, welche doch nicht zur Leidenschaft ausartete; — sollte dies alles nicht in dem Frieden beurkundet seyn, in dem er zu der Welt stand, wenn er auch sich selbst noch nicht Gnüge leistete, und wenn er auch von Andern verkannt wurde? Keine andern Worte können sein Ringen nach Charaktervollendung schöner und treuer darstellen als diese seine eignen, die er seinem Schwarze nach Görliz schrieb: »Die Natur oder die Umstände haben mir vielleicht ein zu weiches Herz verliehen. Ich kann nicht leben, innerlich wahrhaft leben, ohne den Gedanken, daſs mitten unter den Anfeindungen und Thorheiten der Menschen und dem Egoismus der Zeiten, doch wenigstens in einzelnen bessern Stunden, in Jedem das Göttliche erwache, der Mensch heiſst, und daſs die, in denen es stetiger wacht meine innigste Freundschaft und Liebe verdienen. — Warum thue ich noch so weniges Gute? Warum bin ich so arm, so schwach an Kraft, recht Vielen und so zu helfen, als ich wollte? Das ist oft im tiefsten Innern meines Gewissens Stimme. Mitten unter dem Enthusiasmus fürs Bessere, für das ich gern heute stürbe, habe ich mich, vielleicht durch manche Erfahrungen verstimmt, jezt manchmal ertappt, daſs ich von

einer Hizze, die man Zorn nennt, überlaufen werde, ob ich gleich mich bald wieder sammle. Da sehe ich, daſs ich älter werde; ach! würde ich auch besser! Und doch hilft das leere Wünschen nichts, ich soll handeln und thun. Und unter meinen vielen Arbeiten bleibt mir doch so wenig Zeit zu denken an mich selbst! Da sehen Sie einmal, meines Lebens früher Schuzgeist, in meine Seele, eines Professors, Ihres Mitmenschen Seele! Leichter ist mir das Herz, wenn ich es Ihnen leere. Ich trachte nach dem bessern Leben mit Zittern, d. h. nicht mit Todesfurcht, sondern mit Fehlerscheu. O wie viel besser könnte, sollte wenigstens ich noch seyn! Wenn ich gelobt werde, so schaudert mich; wenn man mir Freude wünscht, so sage ich mir: du verdienest sie nicht, und in dieser Unruhe werde ich mich verzehren, bis meine Söhne der Welt einen bessern Mann stellen als ich war.« — Alle menschliche Tugend müſste ein trügender Schein seyn, wenn nicht in solcher Sprache ein edles Gemüth mit Wahrheit offenbar würde. Dann aber bedarf es für ein solches Bild nicht der Umschrift, daſs es ein vortreflicher Mensch gewesen sey? Carus lies die wache Seelenreinigung nie schlummern, vielmehr benuzte er selbst Schmerz und Leiden als Werkzeug dazu. Das Loos, verkannt zu werden, traf ihn wie so viele Gute; auch ihn stellten die Urtheile des Neides und der heimlichen Verläumdung, die an dem Hervorstehen-

den ein Aergernifs nimmt, nach, und getäuscht sah er sich oft in seinen Erwartungen wie bei seinen Wohlthaten; aber wurde es ihm bekannt, so sah er es als Aufruf an, um sich in dem Kampfe, oder reichte dieser nicht aus, in der Duldung zu bekräftigen. Darum entgegnete er nicht mit Bitterkeit, nicht mit Feindschaft. Wehe that es ihm im hohen Grade, wenn er sich und seinen Eifer so ganz verkannt fand, dafs man ihm nicht einmal den segensreichen Einflufs, dessen er durch den Erfolg gewifs war, zugestehen wollte und nach dem verkleinernden Maasstab des Spottes grif. Wie er einmal sagte: »Das sind doch Humanisten, die darum auf die Psychologie schimpfen, weil diese sie kennen lernen hilft,« so waren solche, aber nicht weiter verlezzende Worte Alles, was er über manche Mifsdeutung, ja Mifshandlung aussprach, ohne irre zu werden an der Idee der Menschheit. Seinem innern Besizze und seinem äussern harmonischen Verhältnisse vertrauend, konnte er ruhig manche Hofnung vernichtet und Erdenfreuden verbittert sehen. »Lassen Sie uns, rief er einem Freunde zu, wenn Alles um uns her stirbt, und wir immer mehr von lebenden Freunden entblöfst allein stehen und allein wirken, in steter Geistes und Herzensnähe uns zu jedem Guten und zum Muth gegen das Uebel erwärmen und uns zu einem gemeinschaftlichen Bau an einer bessern Generation gegenseitig treu und gern die Hände

reichen.« Nicht Wankelmuth oder auf sinnlichen Gewinn berechnete Wünsche konnten ihn aus seinem Wirkungskreise reissen, der nicht nach einem hohlen Namen, sondern in voller Bedeutung auf sein Vaterland gerichtet war. Im Herbst 1804. erhielt er den Ruf als theologischer Professor nach seiner zweiten Vaterstadt, Göttingen, und eine Krise seines Lebens konnte er den Kampf nennen, den er hier zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Zufriedenheit und Hofnung bestand. Dort sollte er eine weitere Sphäre finden, freundlich winkte ihn Liebe und Wohlwollen herüber, und — sezte er zu den Beweggründen, »unter Fremden wird mein Charakter noch fester.« »Sie kennen, schrieb er an Siebelis, meine alte Vorliebe für mein Göttingen; können Sie sich wundern, wenn ich kämpfte? Aus dem verlängerten Kampfe habe ich ein reines Bewufstseyn gerettet. Aus den edelsten (gewifs nicht aus Bequemlichkeits) Gründen resignirte ich auf Göttingen. Noch einmal überstände ich diese Angelegenheit nimmer, wol aber mein Gewissen, mit dem unerbittlichsten Rigorismus befolgt. Dies ahnden nur Wenige. Ich trete reicher an Erfahrung, Menschenkenntnifs und Selbstkenntnifs in das neue Jahr. An Gelegenheit zur Uebung einer rein praktischen Philosophie fehlt mirs nicht. Möge daraus ein reiner Gewinn aus einem immer geläutertern Innern für Andere hervorgehen und ich nicht blos ein sterblicher Sterblicher gewesen seyn!«

Seine Freunde, denen ich schreibe, werden ohne meine Erinnerung der Wärme und Innigkeit gedenken, mit der er sie liebte; sie konnten seinen Besiz ein Erdenglük nennen; denn derer, die mit solcher Fülle des Herzens für ewige Zeit lieben, sind Wenige. Wer ihn auch nur einmal in dem Verhältnisse, in dem Kreise seiner Familie bemerkt hatte, der mufste ihn um der erkannten Liebe willen schon werth achten. Zärtlich als Gatte, mit Liebe leitend als Vater, berathend und sich hingebend als Freund, prägte er in aller Herzen sein Bild ein, und dies mufste Jedem verwandt erscheinen durch den Ausdruk rein menschlicher Züge. Stimmte er auch nicht zur Gemeinheit des gewöhnlichen Gesellschaftsleben und mochte er Manchem darum weniger unterhaltend dünken, weil er auch in Gesprächen gern auf Resultate einlenkte und diese zu gewinnen suchte, so blieb er dem Gebildeten da noch interessant, wo der Geistesarme und Schwachherzige nur langweilt.

Aber nicht blos mit der Erde schlofs er den Bund des Friedens, auch am Himmel hing sein seelenvoller Blik, und in dem Herzen, das immer reiner aus dem Schmerzen und den irdischen Leiden hervorging, lebten die Hofnungen einer schönern, thatenreichen, bessern Welt. Und konnte Religion von dem fern seyn, den schon das Schöne in menschlicher Kunst begeistern konnte, der auch in dem Zusammen-

hang der Erscheinungen um und in Menschen den Geist des Unendlichen waltend und verherrlicht erkannte, dessen Klage und Freude in Gebet zu dem beseelenden Weltgeist überflofs? Kräftige Erhebung verliehen ihm die Ideen von Gott und Unsterblichkeit. Sein Tod nahte früh, aber überraschen konnte er ihn nicht; denn wer wie er zu leben verstand, wird auch zu sterben verstehen. »Droben nur ist Freiheit und Seeligkeit, ob es gleich eine innere Welt gibt, in die wir hier noch flüchten und in der wir eine bessere Welt anticipiren können;« dies war einer seiner lezten Aussprüche. Kurz vor seinem Tode schrieb er den Aufsaz über die Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod (s. Psycholog. II. S. 440.). Seine jugendlichen Kräfte hatte er unbesorgt um Lebensgenufs frei für die Sache der Wahrheit und Menschenwohl hingegeben, sie gehörten nicht ihm allein an; aber sein innres unbegrenztes Streben stand nicht im Verein mit der Ausdauer der körperlichen Kraft; seine Entwürfe sollten nicht in der vollen Blüthe sich entfalten. Schnell starb er am 6. Febr. 1807. »Es sollte nicht seyn. Diese heilige Nothwendigkeit ist überall mein Trost« sprach Er, und auch die um ihn Klagenden konnte noch erheben, dafs ihn ein göttlicher Wink von der Erde rief, für die sein reines Herz wol zu gut war. Klagen wir drum nicht, dafs sein Schiksal nicht in unsre Wünsche einstimmte, dafs er nicht noch vielfältige Frucht

erzog, welche vielleicht einst der Fuſs der undankbar Höhnenden zertreten hätte. Sein Verdienst wird ewig bleiben, er aber kehrt nimmer wieder; denn

— wir klopfen umsonst an der Vorwelt eherne Pforte.
Keiner, den Hermes Stab rührete, kehret zurük;
Nur Traumbilder entflattern von da und Schattengestalten.
Scheucht auch die nicht fort! Laſst sie uns Genien seyn!

Leipzig den 17. Jan. 1810.

Ferdinand Hand.

Moralphilosophie

Einleitung.

Es gibt eine zweifache Welt und eine doppelte Hoheit. Die eine Welt gibt uns Daseyn und Tod, die Andre Seyn und Ewigkeit. Die Eine gebiert Widerstreit und Kampf, die Andre stiftet Frieden und Eintracht. Die Hoheit, welche in jener thront, ist eine irdische, also vergängliche, eine zählbare, also ermeſsliche; — die Andre, welche in dieser regiert, ist eine himmlische, also unvergängliche, eine blos fühlbare, also unermeſsliche. In jener wird der Mensch ein Erster, in dieser ein Einziger. Jene gibt ihm Plaz in Menschenreihen oder Staaten, diese Rang im Geisterreiche.

Eine moralische Welt existirt vor dem Tugendhaften, doch der Tugendhafte vor der Tugend. Der Mensch fühlt für das Gute (die moralische Welt handelt und denkt in diesem Geiste, ohne es zu wissen, ohne das Gute zu erkennen). Maximen und Regeln, Begriffe und Meinungen, Systeme und Wissenschaften sind später als der Genius, das moralische Genie. „Was noch kein Verstand des Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.“ Der Mensch konnte anfangs nicht böse handeln in seiner Einfalt.

Es ist der Mensch zwar zur Tugend berufen, aber nicht von Natur tugendhaft. *Non dat natura virtutem; ars est bonum fieri* (sagt Seneca *Epist.* 90.), d. h. das Gute will durch lebendige Uebung gekannt seyn, um es zu lieben, und erkannt, um es hochzuachten.

Der Mensch soll sich schon in der sichtbaren Welt der äussern Sinne eine unsichtbare des innern Sinnes schaffen. — Irgend etwas müssen wir höher achten als das Leben, sey es Vaterland oder Ruhm. Doch wollen wir uns an etwas Unvergängliches halten, welches ewig geachtet werden kann, so ist's doch nur die Tugend.

Wir leben auf der Erde, auf dem kleinsten Theil der Welt, und leicht drükt uns die Erde niederwärts wie unsern Staub, der zu ihr sich sammelt. Wer aber dem Staube irdischer Grösse mehr zugeneigt wird, ist in doppelter Gefahr. Einmal, jener höhern Welt sich zu entwöhnen, sie aus dem innern Auge zu verlieren, — und dann, ein Leben voll Ueberdruſs bedeutungslos zu führen.

Diese Gefahr droht auch dem Menschen der besten Erziehung. Das schönste Beispiel der Väter und Mütter, die ehrwürdigste Harmonie am heiligen Vaterheerde öfnet das Herz, doch ohne es zu waffnen, zu stählen. Ja selbst noch der Jünglingsumgang kann verderben, ohne daſs die leichtsinnigen oder schwärmerischen Jünglinge schlecht waren. Wie viel mehr vermag schlechte Erziehung, schlechter Umgang! Dennoch darf der Mensch an sich nicht verzweifeln; denn auch in der Einsamkeit wie in

der Gesellschaft ist der Mensch oft besser als sein Beispiel und besser als er scheint.

Der Mensch in der wirklichen Welt scheint unter dem Thiere zu stehen; denn er ist erstlich dem Thiere im gewöhnlichen Gange seines Lebens gleich gesezt. Es wird ferner das Thier von der Natur gleich anfangs begünstigt, indem es nicht so hülflos wie der Mensch zur Welt kommt. Endlich hat das Thier blos vorübergehende Leiden, deren Ursachen auch nicht so häufig sind als die der Leiden der Menschen.

Wenn man hingegen den Menschen in seiner intellectuellen Anlage mit dem Thiere vergleicht, so finden wir dennoch das Thier vom Menschen noch weit entfernt. Es besizt der Mensch den Vervollkommnungstrieb, der nicht blos den Körper und Geist des Menschen zur Vollendung antreibt, sondern auch dessen Herz. Es besizt der Mensch einen stärkern Trieb zur innern Thätigkeit, der der Passivität des Thieres entgegengesezt werden kann. Dieser Trieb erlaubt es weit weniger dem Menschen einen Augenblik müssig zu bleiben. Es hat endlich der Mensch vor dem Thiere noch den Trieb zur Selbstthätigkeit, zufolge dessen er die eingewurzelten Leidenschaften bekämpfen und besiegen kann, voraus.

In so fern ein Mensch in einem fortdauernden Kampfe mit sich selbst für das höchste Gut, die Tugend, begriffen ist, ist der Mensch ein vernünftiges und moralisches Wesen, und erhebt sich erst zum Menschthum; dadurch erst gehört der Mensch zu einer höhern, der wirklichen Welt entgegenge-

sezten Welt. Die Philosophie der Sitten lehrt uns Regeln, nach welchen man sich zu diesem höchsten Gute erheben kann und soll.

Diese geht auf etwas aus, was über aller Zeit liegt, was in sich selbst den Charakter des Ewigen und Göttlichen trägt; diese erhebt den Menschen über seine Thierheit, über seinen Staub, und schliefst sich dennoch in ihren Resultaten an die Einfalt des kindlichen Gemüths an.

Es hat der Mensch ein Bedürfnifs für die Moral; denn sie ist nothwendig zu erforschen, 1) weil sie den besonnenen Menschen allein zum Menschenthum vorzugsweise erheben hilft, und der Mensch, so lang er noch nicht reiner Mensch wurde, ein nichtiges und abhängiges Wesen auf der Welt ist. 2) Es handelt der Mensch spät erst als Mensch, d. i. wahr; daher die scheinbare Ungelehrigkeit bei falscher Anforderung an die Erzieher der Kinder. (Jugend hat nicht Tugend.) 3) Der Mensch ist unsicher und schwebt in Gefahr zu irren, sich zu täuschen und täuschen zu lassen, bei den ungestümen Ansprüchen der Neigungen. Dazu kommt, 4) dafs der Mensch die Moral um so nothwendiger bedarf, weil sie ihm das zu erlernen erleichtert, was er selbst durch lange Erfahrungen nicht ohne das gehörige Nachdenken über seine Bestimmung und ohne hinreichende Ueberzeugung erkundet hätte. Die Tugend soll also gelehrt werden; denn die Weltvernunft zündet sich in Millionen Menschen durch sich selbst an, indem die Natur einen zum Lehrer des Andern bestimmte. Hier also finden wir die unentbehrlichste Aufklärung.

Die Tugend kann aber auch gelehrt werden, denn die Tugend soll in der Welt wohnen und alle sollen ihre Bestimmung erreichen.

Der Mensch hat Fähigkeiten, eine wissenschaftliche Kenntnifs der Tugend in sich aufzunehmen; denn der Mensch, auch der Einfältigste, soll den Ruf der Tugend leise hören und tiefer verstehen lernen. Keine Wissenschaft läfst sich weniger und keine mehr aufdringen, als die Moral. Keine weniger für den, welcher sie nicht fassen will; denn sie ist die freieste Kunst und verleiht der Vernunft Adlerschwung, den diese in der Wirklichkeit nicht nehmen kann. Keine läfst sich aber auch mehr aufdringen für den, welcher sie tiefer fafst, denn sie ist die Auslegerin alles dessen, was ewig ist und über dem Wirklichen steht, und die Stärke der Beweise zwingt sich dem menschlichen Verstande auf.

Die lebendigen und ächten Zwecke eines moralischen Unterrichts gehen ausser der Belebung der freien Selbstthätigkeit vorzüglich auf die Aufhebung eines dreifachen Mifsbrauchs:

a) Es richtet sich gegen jede Scheingrösse, wo der Mensch sich selbst durch Erniedrigung erheben will. Diese Scheingrösse erscheint in vielerlei Gestalten, in der Heuchelei der Grofsmuth, in dem Zurükziehen von der Welt, in der Duldsamkeit.

b) — Gegen alle Verwirrung der sittlichen Begriffe; — in der Sprachverwirrung, theils in der Nebenbedeutung (z. B. Gutmüthigkeit), oder mildernder Namen (z. B. schöne Schwäche, Freimüthigkeit statt Frechheit), theils in fremden Ausdrücken (wie

Lichtenberg sagte: anfangs hatte man gemeine *filous*, dann *chevaliers d'industrie*).

c) — Gegen das fade und endlose Moralisiren, d. i. das oberflächliche, herzlose und declamatorische Spiel mit sittlichen Begriffen und übertriebenen Vorstellungen.

Die sittliche Bildung, deren Geschichte die geheimste ist, schreitet auf drei Stufen auf.

Erste Stufe. — Der Zustand der Unschuld, wo man nicht gut und nicht böse handelt. — Rechtlosigkeit.

Zweite Stufe. — Der Zustand des Rechts, wo man nach den Gesezzen (welche also erst da seyn müssen) handelt, und sie nicht das gemeine Thun übertrift. — Scheinhandeln der Verfeinerten.

Dritte Stufe. — Der Zustand der Sittlichkeit, wo der Geist der Handlung mit den Gesezze übereinstimmt.

Die Moral ist praktische Philosophie in der eigentlichen und strengsten Bedeutung — wo praktisch das durch den Willen Mögliche bezeichnet.

Seelenlehre, mit welcher Moral verwandt ist, darf keineswegs mit ihr verwechselt werden, wenn nicht ihr Charakter ein empirischer werden soll, wie er es häufig geworden ist.

Verwandt sind Beide dadurch, daſs Beide den Menschen angehen und Beide eine gewisse Nothwendigkeit, — nur eine sehr verschiedene voraussezzen.

Die sogenannte praktische Anthropologie stellt sich nur als eine Moral, welche in ihrer Anwendung auf den wirklichen Menschen gezeigt wird, mithin als angewandte Moral dar. Moralische Anthropologie wird dagegen eine Psychologie ausmachen, welche mit steter Rüksicht auf die moralisch-religiöse Bestimmung des Menschen verfährt.

Allein diese Verwandtschaft berechtigt zu keiner Vermischung, da durch blosse Hinweisung auf Seelenerscheinungen noch nicht der Grund zur Moral gelegt wird, und höchstens nur das Bedürfnifs verstärkt wird, Moral hervorzubringen.

Die Nothwendigkeit, auf welcher Beide beruhen ist eine verschiedene. Die Psychologie, als eine Naturbeschreibung und Physik der Seele, beruht auf der äussern Nothwendigkeit der unwillkührlich treibenden Naturgesezze, die Moral, als eine Naturerhebung auf den innern und höhern der gebietenden Vernunft. Jene beschreibt, entwickelt, erklärt; diese sezt, gebietet. Es nimmt die Moral ferner nicht auf alle Vermögen des Menschen in gleichem Grade Rüksicht, sondern vorzüglich im Begehrungsvermögen auf den Willen. Die Psychologie stellt ganz empirisch auf, was der Mensch durch seine Natureinrichtung ist und wird; die Moral zeigt, was er durch Freiheit werden kann und soll. Die Psychologie verhilft blos zum Selbstbewufstseyn seiner Kraft, auch der Vernunft; die Moral zur Selbstachtung seiner Würde oder des Gebots der Vernunft.

Die Rechtslehre oder das Naturrecht gibt Gesezze für die äussern Handlungen; Tugendlehre oder Moral gibt freie Gesezze für den Geist der Handlung.

Der Mensch wird mittelbar nur durch die Noth, oder durch ein Gefühl der Tugend geleitet; unmittelbar durch die idealische Nothwendigkeit des Guten.

1) Tugend als eine Folge des Triebs ist eine Folge der äussern Noth, welche langsam und zufällig ist. Wenn man durch die Noth erst zur Tugend bewegt wird, so geschieht dies gewöhnlich erst spät, und — da diese Noth nicht nothwendig ist, so kann auch der Mensch sein ganzes Leben hindurch untugendhaft bleiben.

2) Tugend als Sache des Gefühls hat nur so lange eine sichere, gute entscheidende Wirkung auf uns, so lange der Verstand noch gesund ist. Wenn man nur durch Gefühl geleitet tugendhaft handelt, so kann uns auch das Gefühl, wenn es nicht durch den Verstand geleitet wird, oft zu Fehltritten verleiten.

3) Tugend als Sache der spekulativen Vernunft hält den Menschen von Widersprüchen mit sich selbst zurük. Wenn man die Tugend durch überzeugende Schlüsse der Vernunft befolgt, so leitet auch die Vernunft uns immer bei jeden zweideutigen Fällen den besten Weg.

4) Tugend als Sache des Gewissens dringt auf den innern Geist der Handlung ein, und macht sie frei von jeden Eigennuzze. Hier siehet man

deutlich, daſs das Gewissen allein alle Tugenden erst zu eigentlich reinen moralischen Tugenden erhebt.

Die reinste Sittlichkeit beruht auch folglich nicht auf einem Zwange, sondern sie befolgt blos auf die Vernunft gegründete Gesezze, welche man frei und ungezwungen befolgen soll.

1) Folgerung. Aus diesem läſst sich mit Leichtigkeit schliessen, daſs der Tugendhafte nicht blos eine Wirkung der Natur ist; denn ohne den Willen kann der Mensch nie tugendhaft seyn. Er ist blos ein Werkzeug seines freien Willens.

2) Folgerung. Auch kann man aus dem Vorigen herleiten, daſs der Mensch nicht tugendhaft durch Gewissensängstlichkeit seyn müsse, denn hier würde der Mensch nicht frei handeln; die Tugend ist hingegen eine freie Tapferkeit des Gemüths.

Die Moral ist 1) nicht eine blosse Kunst weder zu leben, — technisch-empirisch die Sitten einzurichten — oder besonderes System der Begehrungen, — noch zu sterben. Sie ist eine freie Kunst zu seyn.

Die Moral ist 2) nicht eine blosse Censur des äussern Betragens, ein Maasstab, ein Leitstern auf eine fremde Auctorität hin, eine blosse Richtschnur der Beurtheilung (Herbart). Sie ist Vernunfterkenntnifs fester, unwandelbarer Grundsäzze und unbedingter Gesezze des Handelns der Menschheit.

Sie ist die Wissenschaft des reinsten und selbstthätigen Wollens.

Es zerfällt die Moral in zwei Theile: reine und allgemeine Tugendlehre und besondre Tugendlehre oder Pflichtenlehre.

Erster Theil.

Reine und allgemeine Tugendlehre.

Es heifst die Tugendlehre eine reine, weil sie von aller Erfahrung unabhängig ist und die Ver-

nunft sie unmittelbar gegeben hat. Wo aber die Vernunft spricht, da spricht sie unbedingt. Kurz ist ihr Gebot. Eine reine Moral heilt von dem faden Räsonniren über die Tugend und steht den weitläuftigen, sogar schönen Schildereien der Tugend entgegen.

Sie heifst eine allgemeine. Durch den Charakter der Allgemeinheit wird sie Sache der Menschheit; sie erhebt das Gemüth und schliefst es an das Ganze an; sie öfnet den Sinn für das Grosse auch in der alltäglichsten Handlung.

Beginnen mufs diese allgemeine Tugendlehre nicht von dem, was Tugend (negativ etc.) wäre, nicht von der Freiheit, nicht vom Zwecke und dem Begriffe des Guten. Sie mufs beginnen von einen Gegebenen; doch nicht in der Sinnen-Welt, sondern in der Welt unsers innersten Bewufstseyns. In diese steigen wir hinab, um uns desto mehr zu erheben. Der Grund alles physisch-Geschehenden ist — Instinct und Trieb. Da, wo Gewalt vor Recht gilt, herrscht er — scheinbar — allmächtig, aber nicht dauernd. Ueberall empört Gewalt den Unwillen, und so einen höhern Willen. Daher mufs der Grund aller moralischen Thätigkeit Etwas seyn, was die Macht des Triebes bricht oder wenigstens beugt, Etwas was der reine und gerade Wille, der allein Bestand habende, voraussezt — als höher gegeben. Daher die Religiosität des reinen Willens, das Willige und Freiwillige des Willens, — die ruhige und freudige Folgsamkeit, — die Entfernung einer frivolen Zerstreuung — die tiefe Scheu vor den Unwürdigen.

Die Nothwendigkeit mufs herrschen in der physischen Sphäre des Menschen (der Mensch mufs essen und trinken, weil ihn hungert, also nie, weil er will, wünschte, zum Spafs möchte); — dagegen die Freiheit in der moralischen Sphäre. (Hier, wo es auf das selbstthätige Handeln ankommt, sollte also nie der Mensch nach äussern Umständen fragen oder fremdem Einflufs Gehör geben.)

Für das Handeln sind mehrere Arten der Nöthigung gegeben. Sie sind nach ihrem Bestimmungsgrunde entweder äussere, durch Zwang, oder innere durch Obliegenheit gegen ein Gesez.

Thatsache ist es, dafs jeder Mensch an sich selbst Forderungen macht, welche nicht egoistisch sind. Es gibt einen selbstgebildeten Willen.

Pflicht erscheint als das, was in einer Handlung, vermöge eines Vernunftgesezzes innerlich und bestimmt nothwendig erscheint.

Die Anregungen zum sinnlichen Handeln machen Triebe aus, die zum intellectuellen Handeln — Gründe. Diese entwickeln Begriffe und Ideen. Und Jeder trägt das Ideale in sich, Jeder kann durch sie Leben, Kraft und Muth gewinnen.

Die Bewegungsgründe des Handelns sind niedere und höhere. Die Niederen bestehen entweder 1) in blossen Maximen, welche für das Subject allein in einem besondern Falle gültig sind. Maxime aber macht eine gute Angewohnheit, welche zufällig ist, aus. — Oder sie bestehen 2) in Regeln, das ist, Gedanken, wie man in bedeutenden Fällen allgemein, jedoch noch bedingt handeln soll. — Oder sie bestehen endlich 3) in Grundsäzzen, das ist, in

höheren Regeln allgemeiner ausgedrükt, obgleich ebenfalls nur mit comparativer Allgemeingültigkeit. Der Grundsaz gilt noch allgemeiner als die beiden Vorigen.

Die höheren, innern Bestimmungsgründe verbinden sich in einem Grundsazze der Vernunft zusammen, das ist, in ein **Gesez**. Hier hat die allgemeinste Regel statt.

Von Naturgesezzen, welche wir von der Erfahrung abziehen, unterscheiden wir das Sittengesez, welches aus dem Bewufstseyn der Vernunftidee gewonnen wird. Zwar sind Beide allgemeinern Inhalts, Beide sind als Gesez Aller harmonisch in ihrer höheren Bestimmung gegeben; jedoch sagt das Sittengesez oft sogar das Gegentheil des Naturgesezzes.

Naturgesezze sind nemlich die höhern Regeln, nach denen die Triebe der Natur unwillkührlich zu wirken pflegen. Das Sittengesez dagegen ist die höchste Regel, nach welcher die Vernunft sich selbst bestimmen soll. Die Naturgesezze sagen blos, was geschehen mufs, das Sittengesez, was geschehen soll oder darf.

Die Verhältnisse der Handlungen zu diesem Gesez sind Verschiedene.

Handlungen, welche Regeln gemäfs sind, haben **Regelmässigkeit** oder **Regularität**, das ist Zulässigkeit (so nach den Regeln der Kunst, der Klugheit etc.).

Handlungen, welche überhaupt einem höhern Gesez gemäfs sind, haben Gesezmässigkeit oder Legalität. **Legale** Handlungen aber machen noch nicht

sittliche Handlungen aus, da jene noch auf das Aeussere sich beziehen (so gute Werke im laxen Sinne, das Thun, — Dankbarkeit als Gewohnheit). So kann Legalität statt finden ohne Moralität, obgleich jener nicht aller Werth gebricht.

Handlungen, welche dem einen und höchsten Sittengesezze gemäfs sind, haben den Charakter der **Sittlichkeit** oder der Moralität, d. i. freie Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesez. In dem Unendlichen wird Sittlichkeit zur Heiligkeit, als reinste, absolute Sittlichkeit.

Heiligkeit ist unerreichbar; denn es ist das Ideal der Moralität, in der sich die vollkommenste Wirksamkeit des Willens zeigt, — unmittelbare und unbedingte Uebereinstimmung.

Der höchste Grundsaz in der Moral in Worten ausgedrükt, heifst ein **Princip**, wenn der Ausdruk höchst allgemein ist. Ihm sind alle praktische Regeln unterworfen.

Ein einziger höchster Grundsaz (Princip) ist nöthig zur Bestimmtheit, zur Einheit, zur Reinheit und zur Festigkeit im Handeln. Schon in der gemeinen Erfahrung stellt sich der Mensch mit einem gewissen allgemeinen Maasstab für die Beurtheilung eigner und fremder Handlungen dar. Daher macht sich jeder Mensch selbst Grundsäzze. Auch zum Anker auf dem Meere des Lebens, in dem wir zulezt versinken, sind schon Grundsäzze nöthig. Irgend Etwas müssen wir höher achten.

Die

Die Abweichung der verschiedenen Bemühungen in der Aufsuchung des obersten Grundsazzes, kann zu dem Scepticismus leiten: ob wohl die Tugend etwas Reelles sey. Allein es findet hierbei kein Streit über den Werth der Tugend an sich, und man sucht nicht die Tugend selbst, sondern den bestimmten Begrif derselben. Ob das Wie oder das Was (zu thun) in Bestimmung aufgefafst werde, dies ist der Grund der Spaltung. Auch liegt in allen Principien etwas Wahres und Vernunftmässiges, wenn Manchen auch die Allgemeinheit abgeht. Kein System in der Welt kann den Menschen Etwas andichten, oder zumuthen, wozu er nicht schon einen eignen innern Beruf hat. Alle Principien sezzen den Unterschied des Bösen und Guten voraus. — Die Zahl der Principien ist drittens, falls sie consequent durchgeführt werden, nicht grofs. Läfst sich auch jedes System mit einer gewissen Consequenz durchführen, so kann dieselbe Aufgabe nicht wesentlich verschiedene Lösungen herbeiführen; nur Eine Formel kann die richtige seyn. Und bei dieser kommt es nicht auf die zufällige Form, sondern auf die Bestimmtheit und Deutlichkeit an, mit der man den allgemeingültigen Grundsaz gleichsam beschauen lehrt.

Der höchste Grundsaz kann aus verschiedenen Quellen geschöpft werden, von denen jedoch nur Eine die reinste Quelle seyn kann.

Erste Quelle — Erfahrung.

Die Erfahrung, als Quelle des höchsten Grundsazzes der Moral, weifst uns auf die Folge der Handlung zurük.

Die Erfahrungsgrundsäzze sind:

I. Aeussere, der Gewohnheit, Verfassung, Erziehung, oder des Himmelsstrichs. So erscheint die Tugend als ein Werk der blinden Natur, des Zufalls oder des leeren Scheins. Hier zeigt sich

1) Tugend als physisches Product des Temperaments und Himmelsstrichs. — Allein die freie Tugend kann nicht durch physische Nothwendigkeit erzeugt werden, ja der Körper wird durch Tugend befreit und geheilt.

2) Der Grundsaz der Angewöhnung. Er ist sehr alt, selbst bei den Patriarchen zu finden. Hier war es der Grundsaz: man müsse leben, wie die Väter lebten. Man sah das edel handeln als das Product der Handlungen des Adels an, weil er mehr gebildet zu seyn schien. Den Grundsaz, daſs die Tugend eine lange Gewohnheit sey, suchten vorzüglich der Franzose Montaigne und der Italiener Beccaria zu unterstüzzen, indem jener ein unsrer Natur begründetes Sittengesez leugnete, dieser die sittlichen Begriffe den menschlichen Herzen nur durch Uebung und Gewohnheit eingeprägt werden lieſs. Wahr ists, Angewöhnung ist Etwas, aber nicht Alles; immer nur Natur, noch dazu zweite, also verdorbenere Natur. Dagegen aber spricht theils a) die Erfahrung, daſs frühe Gewöhnungen und Verwöhnungen mit den spätern Jahren abgelegt werden; theils b) der freie Geist der Tugend, da Sitten noch nicht Sittlichkeit aussprechen, vielmehr dieser offenbar zuwider laufen; theils c) die Gewiſsheit, daſs wir besser seyn sollen als die Väter waren, — statt nur als abgerichtete Maschinen zu erscheinen.

3) Gegen den Grundsaz, als sey die Tugend nur ein Werk der Erziehung, spricht theils die Erfahrung, dafs wohlerzogene Menschen späterhin doch verdarben, theils der Geist der ächtesten Erziehung, welche zu nichts zwingen, nur stimmen und veranlassen kann. Erziehung ist auf ein Naturgesez gegründet, aber noch nicht Sittengesez.

4) Den Grundsaz der Staatsverfassung stellten zuerst die ältesten Lehrer der Griechen, die Sophisten auf. Wenn Platon nichts übertrieben hat (*Gorgias p.* 79. *Theaetes p.* 112.), so sahen sie die Sittenregeln durch die bürgerlichen Anordnungen entstanden und gehalten. Sittlich schön und gut, wie häfslich und böse leben, erklärten sie daher für keinen Unterschied, weil es nur die Staatsverfassung bewirkt habe. Diese Grundsäzze aber schienen den Alten gewifs weit minder empörend als uns. Daher nicht blos Archelaos, der Lehrer des Sokrates, (*Diog.* 2, 16.) sie annahm, sondern auch dessen Schüler. — So Pyrrhon, in dem diese Grundsäzze dennoch mit einer grossen Entsagung für das Sinnliche bestehen konnten. Nichts sey in der That (τῇ ἀληθείᾳ *Diog.* 9, 5, 61.) häfslich oder schlecht, gerecht oder ungerecht, sondern beides übten die Menschen nach Gesez und Gewohnheit (ἔθει) (vgl. noch *Sext. Hypotyp.* 3, 23. 24.). So auch Epikuros. Sogar Aristoteles konnte diese Aeusserung wiederholen (*Nicom.* 1, 1.), der die in der Politik vorgetragenen Rechte blos aus dem νόμος, nicht aus der φύσις ableitete, der aber doch anderwärts ein φυσικὸν δίκαιον dem politischen entgegensezte. Offenbar wurden jene Grundsäzze der Sophisten gewifs schon von ihnen selbst, noch mehr aber nachher

in verschiedenem Sinne genommen. Offenbar war der erste Sinn unschuldiger als es scheint, daher gewiſs kein Antimoralismus. Einen solchen gab es in einem gesunden Menschen sogar nie. Denn nicht allein, daſs er schon Ahndung des ganzen Umfangs der ächten Tugend voraussezt, was in so früher Zeit nicht zu erwarten war, statt dessen vielmehr nur Kämpfe gegen dogmatische Begriffe, gegen falsche Meinungen von der oft nur juristisch gedachten Gerechtigkeit, so hatten die Alten auch noch keine Ahndung von Anlagen, also auch nicht von moralischen, und ordneten dabei die Ethik der Staatskunst unter. Der Akademiker Carneades wollte sich vor den Römern als glänzender Redner empfehlen, namentlich in einer Erörterung über die *Justitia*, die er am ersten Tag erhob, am zweiten untergrub: *non quidem philosophi gravitate, cuius prudentia firma et stabilis debet esse sententia* (schrieb *Lactant. Inst. div.* 5, 14, 4.), *sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi.* — Wie die Sophisten die Tugend aus der Furcht vor den Gesezgebern ableiteten, so wiederholte diesen Grundsaz Mandeville, welcher die Tugend ein Erzeugniſs der Eitelkeit der Bürger, welche die Gesezgeber benuzt haben, nannte. Ganz neuerlich nannte der Verfasser der Darstellung eines neuen Gravitationsgesezzes in der moralischen Welt (Buchholz) die Tugend ein nothwendiges Product wie einen Abdruk der jedesmaligen Verfassung der Gesellschaft.

Gegen diesen Grundsaz spricht theils die Erfahrung, daſs unter den verschiedensten Verfassungen die Menschen dennoch ein Gefühl für Recht und

Unrecht behaupten, theils das Bewufstseyn, dafs die Tugend ein Weltbürgersinn ist, welchen ein edler Geist leitet als den der Verfassung. Politisches Handeln ist daher kein Moralisches. Der Geist und die schöne Form der Tugend gab als ihr Product weder Zeit, noch die Zunft.

Die Erfahrungsgrundsäzze sind

II. Innere. Die Grundlage macht dabei das physische und moralische Gefühl, wie das allgemeine Beste aus.

1) Der Grundsaz des physischen Gefühls lautet: Suche die meist möglichen sinnlichen angenehmen Gefühle zu befriedigen. Dies war das System des groben Egoismus, so wie einer reizenden, Sitten verderblichen Verfeinerung. Aristippos, Epikuros und Rochefoucault bekannten sich zu diesen Grundsäzzen. Diesen Grundsaz kann man auf vielfache Art deuten; denn Verschiedenes kann als angenehmes Gefühl benannt werden.

a) Der sinnliche Genufs, wo ein Trieb nach Genufs den Menschen als Naturtrieb zwingt. Dieser Genufs geht auf die möglichst gröfste Summe mit der möglichst kleinsten Mühe. Er hebt sich aber nach und nach von selbst auf; denn die Genufsfähigkeiten stumpfen sich durch öftern Gebrauch desselben von selbst ab.

b) Geistiger Genufs, wo Selbstliebe den Menschen leiten soll. Auch dieser sichert nicht vor Einmischung der Selbstsucht.

c) Die dauernde Zufriedenheit und innere Glükseligkeit. Käme es auf glüklich seyn an, so würde der Lasterhafte und Tugendhafte nach Einem Princip handeln. Entschiede blos der Trieb nach Glükseligkeit, so kämen wir auf eine physische Nothwendigkeit. Dieser Trieb aber ist weder der Einzige noch der Herrschende in uns. Zwar entschuldigen sich einige Moralisten, dafs sie aus dem Naturtriebe nicht die Verbindlichkeit ableiten wollen, allein sie berufen sich doch oft auf ihn bei Angabe der Bestimmung des Menschen. Ueberdies ist jedes, auch das feinste Vergnügen, und sey es das der Andacht, sinnlich.

Die Zufriedenheit ist nicht selten eine Täuschung, die Glükseligkeit aber ein Bild der Phantasie; daher die verschiedenen Vorstellungen von ihr. Ueberdies steigt mit dem sittlichen Zartgefühle eine empfindlichere Reizbarkeit für die unsittlichen Erscheinungen. Die Unzufriedenheit mit sich steigt mit dem sittlichen Fortschritte. Das Streben nach Glükseligkeit bleibt allerdings ein sehr menschlicher Wunsch, und er kann so wenig vernichtet und unterdrükt werden, als die Sinnlichkeit selbst. Dennoch ist der Mensch fähig, ihn einzuschränken und er soll ihn auch einem höhern Gebot unterordnen. Der Weise wird dieses Streben nach Glükseligkeit nicht zu seinem höchsten Zwecke oder Princip machen, mithin ihn auch nicht auf Unkosten des Höchsten befriedigen. Immer bleibt dem strengen Eudämonismus nur Hofnung der Rettung in der Inconsequenz.

2) Der Grundsaz des moralischen Gefühls oder Eingebung des guten Herzens. Nicht durch

Speculation, sondern einzig durch Gefühl, obgleich durch das moralische soll Alles ausgemacht werden, was in einzelnen Fällen recht oder unrecht sey. — Der Engländer Hutcheson der Hauptvertheidiger dieses Systems.

Allerdings liegt in dem Menschen sittliches Gefühl, allerdings erscheint die Tugend als Sache des Herzens; das Gefühl der Liebe und Achtung verbürgt und begleitet die Tugend. Allein dies ist Natur, und in ihm liegt kein Gebot; auch das moralische Gefühl macht ein Gefühl aus und ist als solches immer nur von aussen bestimmbar. Kein Gefühl sagt das Allgemeine aus. Dann aber ist es, wie das wärmste Herz überhaupt, schwach, veränderlich und unbestimmt. Seine Leitung ist nicht sicher; denn es kann im Voraus schon verstimmt seyn durch Laster. Auch wächst es selbst erst durch moralische Cultur.

3) Der Grundsaz des Gemeinbesten oder der Gemeinnüzzigkeit des Weltbürgers. Liebe nicht dich allein; sondern befördere allgemeine Glükseligkeit. Verdienstlich bleibt bei ihm, dafs er den Blik auf das Allgemeine richten lehrt, wobei ein allgemeiner Anspruch vorausgesezt wird; dafs er ferner sich um andre vernünftige Wesen und deren Bestrebungen verdient zu machen sucht, und daher das Recht des Stärkern einschränkt; dafs er auf die wirkliche Verpflichtung der allgemeinen Gemeinnüzzigkeit hinweifst.

Dennoch ist das Princip der allgemeinen Glükseligkeit nichts anders als eine Erweiterung des Princips der eignen Glükseligkeit. Nur nach den Folgen

wird durch ihn der Werth der Handlungen bestimmt. Es ist dieser Grundsaz zweitens schwer oder gar nicht zu erfüllen. Er sezt nicht allein höhere Bildung voraus, sondern auch Einsicht in das Allgemeinbeste. Wir können der Menschheit nur das Glük bereiten, was wir selbst dafür halten; um so unsichrer werden hier die Grundsäzze seyn. Drittens wird dieser Grundsaz von Täuschungen verwickelt, da das Ganze zum Phantom der Phantasie werden kann, welches sich in der Erfahrung nicht hervorthut. Viertens endlich ist der Grundsaz auch unbefriedigend, indem er den Grund nicht enthält, nach dem man das Gemeinwohl vor Allem erstreben solle.

Alle genannten Grundsäzze flossen aus Erfahrung und wurden aus den Folgen erschlossen; daher waren sie zufällig und ohne strenge Allgemeinheit. In der Theorie laufen sie alle auf Egoismus aus, und unterscheiden sich nur in der Bestimmung des Verhältnisses der Sinnlichkeit zur Vernunft. Kaum würde daher aus ihnen Legalität, geschweige Moralität hervorgehen. Manches scheint bei ihrer Anwendbarkeit für sie zu sprechen; so z. B. vor der Auffindung höherer Principien gab es Tugend und Tugendhafte. Allein diese waren wirklich besser als ihre Grundsäzze, inconsequent in Hinsicht ihres Systems.

Zweite Quelle — Speculation.

Die zweite Quelle der Grundsäzze liegt in der Speculation, welche uns auf den Zwek der Handlung hinaus weiset. Diesen Zwek gibt die specula-

tive Vernunft an und er ist Vollkommenheit, diese aber entweder blos die eigene, oder die unbedingte und höchste.

Die Bestimmungen dieses Grundsazzes wichen von einander vielfach ab, indem Vollkommenheit durch Realität erklärt wurde (Leibniz), oder durch Uebereinstimmung des Mannichfaltigen im Einen, (Wolf), oder durch Tauglichkeit zu Zwecken, oder endlich durch absolute sittliche Vollkommenheit. So theilt sich auch die Vollkommenheit wieder in die verschiedenen Arten der körperlichen und der geistigen. Allein in jenem, von Vielen begünstigten Grundsaz liegt immer entweder etwas Unmögliches (Schönheit — Genialität), oder etwas Unbestimmtes. Wenn es Wolf durch Realität erklärte, so war dies eine unbestimmte Erklärung durch einen Verstandesbegrif, aus welchem keineswegs das Sollen abgeleitet werden kann. Soll Vollkommenheit Ausbildung der Kräfte seyn, so bleibt dabei Talent und Geschiklichkeit des Menschen immer ein Unbestimmtes, was zugleich nicht mit der fremden Veredlung in nothwendiger Beziehung steht. Soll sie Beschaffenheit des Menschen Tauglichkeit zu Zwecken seyn, so entsteht die ungelöfste Frage: zu welchen Zwecken? So bedarf es noch anderweitigere Bestimmung, die der Grundsaz selbst nicht gibt, da er nicht sagt, wie wir die Zwecke unterordnen, die Kräfte harmonisch machen sollen. Auch wenn man die Vollkommenheit zugleich als Vollkommenheit des Herzens und als Allseitige betrachtet, so bleibt dieser Grundsaz dennoch unbestimmt; — dennoch bleiben die Fragen übrig: Worin besteht die mo-

ralische Vollkommenheit? Warum soll ich nach ihr streben, warum sie befördern? Und wie soll und kann ich sie erreichen?

Diese Grundsäzze haben ihren Werth, allein nur einen relativen, sie gelten nemlich nur unter der Bedingung, daſs der Mensch moralisch erzogen sey.

Dritte Quelle.

Eine dritte Quelle für die Auffindung des reinsten und höchsten sittlichen Grundsazzes ist zwar auch die Vernunft, allein nur in so fern als sie die innere Gesinnung nach dem Gesez des vernünftigen Willens bestimmt.

Das sicherste Kennzeichen des ächt Guten liegt nicht in dem Speculiren des Verstandes, nicht in der Consequenz der Vernunft (so wenig als bei Kunstwerken in der Correctheit des Styls), sondern in dem Gemüth, in der Ruhe der Kraft, in dem Gehalt der Gesinnung, in der Reinheit der Absicht. Die Vernunft kann auch dies Kennzeichen nicht machen, sondern nur finden, finden in dem wesentlichen Leben des Menschen, d. i. in und während der Thätigkeit der Freiheit, die zu sich selbst spricht: Ich will dies, weil ich nicht anders kann als ich soll.

Grundsäzze, aus der Selbstbestimmung der Vernunft abgeleitet, gehen auf die Art und Weise der Handlung, verlebendigen ihren Geist, wägen die Kraft, die sie schuf, und beurtheilen die Gesinnung, aus welcher sie stammte. Es heissen diese Grundsäzze, a) rational, weil sie unmittelbar von der

Vernunft abhängen, b) puristisch, weil sie die reinsten Aussprüche der Vernunft enthalten, c) formal, weil sie nicht Stof und Gegenstand, sondern den Gehalt der Handlung betreffen. Dieser Grundsaz wurde von Kant bestimmt aufgestellt, ist aber längst von den guten und nach der Vernunft handelnden Menschen gekannt worden.

Der Grund der uns für die Tugend unabläſslich bestimmt, kann kein zufälliger und veränderlicher, sondern muſs eine innere, höhere und darum auffordernde Nothwendigkeit seyn.

Vermittelst der theoretischen Vernunft erhalten wir den Grundsaz: Handle vernünftig, d. h. handle consequent, zusammenhängend, nicht widersprechend. In ihm liegt ein Vereinigungsversuch des (logischen) Gedankens und der That. Dieser kantische Grundsaz allein genommen, würde als einseitig erscheinen, weil das Laster nicht blos von falschen Schlüssen abhängt. Die Consequenz ist etwas Geistiges, Logisches — kann sich also nicht auf äussere Handlungen, sondern nur auf ihre Triebfedern, d. h. theils Gründe, theils Absichten beziehen. Gesezt also, Jemand hätte aus Ueberzeugung dem Wunsche eines Andern gemäſs gehandelt; bei einer andern Gelegenheit, forderte dieser Andre dieselbe Handlung, könnte Jener sie unterlassen, ohne inconsequent zu werden; — denn derselbe Grund könnte noch jezt bei der Unterlassung der Handlung, der äussern, statt finden.

Allein die Consequenz ist an sich nichts Sittliches, sie kann sogar unsittlich werden, wenn man etwa eine bessere Ueberzeugung gewonnen hat,

und doch noch einer vorhergegangenen schlechtern folgen wollte. Darum liegt noch jenseits der Consequenz der Grund der eigentlichen Sittlichkeit; diese ist der Anfangspunct, von dem die Linie anhebt, welche die Consequenz nur weiter fortzuziehen hat, und das ist die in der ersten Reinheit und Nichtbefangenheit des Gemüths gewonnene freie Ueberzeugung von den Verhältnifs eines Falles zu der höchsten Idee, — welches nun durch sehr verschiedene Handlungsweisen ausgedrükt werden kann, ohne darum zur Zweideutigkeit oder zum Wankelmuthe überzugehen. Nur der beschränkte und einseitige und steifgewordene Mensch hält Eine Art der Aeusserung für die beste, da doch jede Aeusserung, eben als solche, die Vielfarbigkeit und den Wechsel der Aussenwelt theilen sollte.

Bilde man auch den allgemeinen Grundsaz in eine der drei Formeln: Handle nur nach einer Maxime, von welcher du zugleich wollen kannst, dafs sie allgemein werde, d. i. Jedermanns Maxime, — oder: handle so, dafs du die Menschheit als Zwek an sich betrachtest, — oder: handle so, dafs die Maxime des Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesezgebung gelten könne, — so folgte die dritte von sich aus den ersten, und alle drei sind Eine Idee einer allgemeinen Gesezgebung. Dafs er nicht anwendbar sey, ausser auf reine Intelligenzen, kann diesem Grundsazze nicht zum Vorwurf gereichen, denn der Mensch kann sich vom Zwange der Sinne entfesseln. Dagegen bleibt er unter aller Form logisches Begrifsspiel und der lebendige

ergreifende Geist, der zur Reinheit der Gesinnungen antreibt, wird ganz vermifst.

Nicht minder fehlten die Systeme mit gemischten Principien, wo das Subjective und Objective der Handlung vereint erscheine. Die Trennung der Vernunft und der Sinnlichkeit, welche man dabei aufgehoben haben wollte, lag schon in alten Systemen und wird immer beibehalten werden müssen. Auch sie kommen auf Ein Resultat mit der kritischen Philosophie.

Unstreitig ist das Moralprincip nicht in etwas Zufälligen und ausser uns Befindlichen, sondern nur in uns; unleugbar gibt das Moralprincip die Vernunft her, durch welche der Mensch aber überhaupt Mensch ist; allerdings kann das Moralische nicht unvernünftig seyn: dennoch können wir nicht aus Zerlegung des blossen Begrifs ableiten, und nicht eine zwar vom Verstande gebilligte Formel, die aber kein moralisches Gesez ausmacht, zum Grundsaz wählen.

Darum mufste vermittelst der praktischen Vernunft ein praktischer Grundsaz aufgestellt werden, wie folgender: realisire göttliche Ideen, d. h. verwirkliche selbstthätig die höchsten Forderungen des erhabensten Gesezzes. Diese Ideen, als Leitstern unsers Handelns, bildet uns die Phantasie vor, die Vernunft gibt ihnen dann erst Gehalt und Wahrheit durch die Begränzung.

Es läfst sich die doppelte Art der Grundsäzze, zwischen Sinn und Vernunft getheilt, wohl vereinen, wenn Sinn und Vernunft in ihrer gesundesten

Reinheit und freisten Einheit gedacht werden (was etwas ganz Anderes als ein gemischtes Princip gibt, vielmehr die freie Wechselwirkung beider Endlichen im Unendlichen ausdrükt).

In der endlichen Natur regt der unendliche Geist zur freien Vereinigung des rein Idealen in uns mit dem rein Idealen ausser uns an. Die Moral vermittelt keineswegs Abscheu gegen die Natur.

Ueberall wird die Tugend zuerst als Sache des Herzens betrachtet, und das unwiderstehlich Interessirende steht vor und über aller Speculation. Durch das Herz kündigt sich das moralische Gesez zuerst an und entscheidet vor Allem. Daher kann nicht blos der erwachsene vernünftige Mensch, sondern auch schon das Kind als moralisches Wesen betrachtet werden; denn es ist Mensch und es hat ein Herz.

Tugend als Sache des Herzens, oder als moralisches Selbstbewufstseyn sezt voraus, dafs man der Güte im Wollen inne werden, und zwar unmittelbar inne werden müsse, mithin auch ein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Harmonie haben, und alles dessen nicht erst durch die Gegenstände des Willens, aber auch nicht blos durch die gedachte Nothwendigkeit und Gesezze, oder durch eine blos logische Form inne werden müsse. Hier finden wir 1) die wahre Individualität, Selbstverständigung, und der (auch lebendigen) Natur wird keine Gewalt angethan. Hier findet 2) die gröfste Tiefe und Freiheit statt; denn wir stehen dem Unendlichen am nächsten; hier die innere Stimme, wel-

ehe nicht will, sondern spricht, d. h. aussagt, was gut und achtungswerth ist. Hier zeigt sich endlich 3) das unmittelbare, ursprüngliche und absolute Wohlgefallen und Mifsfallen, welchem Billigung und Mifsbilligung, Achtung und Verachtung folgt; — hier die wahre innere Haltung.

Das Herz ist aber hier kein dunkles oder überspanntes Gefühl, sondern die reinste Stimmung, welche mit der Uebereinstimmung des Sinnes und Triebes die klarste und lauterste Stimme des Gewissens zuläfst. Das Herz ist nur in seiner Reinheit hörbar, hörbar nur dem Reinen.

Vorausgesezt wird aber dabei 1) Lebendigkeit des Herzens, — der Kraftlosigkeit und Kälte auf beiden Seiten entgegengesezt, 2) Vernehmen seiner reinen Stimmung, und 3) Glaube an seine untrüglichste Stimme.

So waltet hier nicht ein Formulargrundsaz, sondern die leitende Idee: Sey von dem Ewigen und Unvergänglichen in dem Leben der Natur belebt und beseelt zum freien (also individuellen, originellen) Handeln für das Ganze.

So erhebt sich der Mensch zum Idealgesez der Uneigennüzzigkeit, vermöge dessen der Mensch wirklich keine Belohnung verlangt. Nach dem Urgrund desselben aber läfst sich nicht fragen, da es Kraft seiner selbst gilt. So entfaltet sich dabei eine idealische Lauterkeit der Gesinnungen, welche von jedem sinnlichen Triebe frei, in dem Geiste, nicht im Körper der That sich zeigt.

Jenen reinen Gedanken hat man zuerst in sich aufzusuchen und sodann sich seiner durch die That zu bemächtigen.

Alle Formeln sind 1) nur Darstellungs-Versuche des intelligibeln Gesezzes und zufällige Ausdrücke, von denen einer den andern an Klarheit und Bestimmtheit, Lauterkeit und Untrüglichkeit übertrift. Sie sind 2) Erklärungshypothesen des unleugbaren Unterschiedes zwischen Guten und Bösen. — Sie erzeugen allerdings nicht Moralität, dennoch geben sie ein Mittel der Selbstverständigung in verwickelten Fällen; eine Formel aber mufs gewählt werden.

Das allgemeine Moralgesez ist: du sollst handeln. (Diese Formel gilt schlechthin und durchaus und in allen Beziehungen und im reinsten Sinne des Worts.)

Handlung umfafst die äussere That und die innere Thätigkeit zugleich; — sie sezt ein Subject als Ursache einer Wirkung voraus, und der Geist der Handlung ist zugestanden ihr Gesezmässiges, was absichtlich um des Gesezzes willen (nach Kant) und weil Handeln überhaupt möglich ist und geschehen soll, geschieht. Das Handeln leitet aber die Vernunft als das gesezgebende Vermögen, und es geschieht das Handeln nur dann gesezmässig, wenn es nach der allgemeinen Welt-Vernunft, die sich in des Menschen Gewissen ankündigt, eingerichtet wird.

Zu

Zu dem Handeln in diesem ächten Sinne des Wortes gehört also Vieles. Es ist 1) nicht ein eigennüzziges, blindes Treiben; es ist 2) mehr als Thun und ämsiges Arbeiten, und 3) mehr als ein Leben in glänzenden Thaten. Der Thaten gibts viel in der Menschengeschichte, der Beschäftigungen und mannigfaltigen Geschäfte noch mehr in dem alltäglichen Menschenleben; — doch wer zählt die Handlungen? Es ist fühlbar selten — das Handeln, — das Selbsthandeln! — das vernünftige, uneigennüzzige, freie! Und dies nur ist das ächte Handeln, welches das Meiste umfaſst und das Höchste erstrebt. „Nur wenig Menschen werfen sich der Thätigkeit aus moralischem Bedürfnisse in die Arme. Erhebt nicht die Noth ihre eiserne Ruthe, bellt nicht der Hunger des niedern Bedürfnisses, so bleibt der gewöhnliche Mensch ein ächzendes Faulthier, das kauert oder schleicht.“ (Goldnes Kalb 1 Th. S. 147.)

Und dennoch besteht das Leben nur in Thätigkeit. Sehr richtig bezeichnete man den Tod, der den ganzen Menschen aufheben sollte, als Ruhe — doch auch nur Ruhe nach der Arbeit, d. i. nach dem Leben. Einen solchen Tod gibt es aber nicht; denn ewige Ruhe wäre erniedrigend, wäre Vernichtung.

Jenes Gebot ist zugleich Erhaltung des reinen und wahren Menschenkeims in uns, die freie Selbstbegränzung und Selbstbeherrschung, das Anhalten an den Geist des Weltganzen, die Läuterung und Erhebung des Endlichen durch das Unendliche, — eine Weihe der Natur durch das Göttliche.

Die Möglichkeit so zu handeln sezt mitten unter den Naturhindernissen Freiheit voraus.

Idee der Freiheit.

Hier zeigen sich vielfache und eigenthümliche Schwierigkeiten, welche zum Theil in der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit liegen. Dann aber ist gerade bei der Idee der Freiheit der Widerstreit zwischen Meinen und Handeln merkwürdig; wie die entschiedensten Deterministen im Wissen oft Indeterministen im Handeln waren. — Die Prüfung der Aechtheit jener Idee leitet am sichersten ein historischer Rükblik ein.

Mit der ersten Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht war die allgemeine Voraussezzung gewonnen, daſs es in der Gewalt des Menschen stehe zu handeln, und zwar zu handeln, wie es ihm beliebe. Auch der rohe Wilde fühlt mit seinem starken Selbstgefühl einen innern Drang, selbst wider eine Neigung, zuweilen seinem Kopf zu folgen. Daher die Beispiele eines starken Freiheitstriebes des Sinnes für Unabhängigkeit, die in manchen Stämmen sogar nie besiegt wurde. Freilich erhellt sogleich in diesem Glauben an seine eigene unbedingte Willkühr deren ursprünglicher Charakter, der nicht von Verstand zeugt, ja selbst allen Begriffen von Sittlichkeit entgegensteht.*)

*) Merkwürdig ist daher die Stelle *Homer. Iliad. VII.* 197. Niemand, auch mit dem gewaltigsten Willen, soll mich Nichtwollenden zwingen, auch nicht einmal die gröſste Tapferkeit.

Daneben entfaltet sich hier schon der Glaube an eine blinde Nothwendigkeit aller Begebenheiten in der Welt durch ein fremdes Wesen. Diesem Determinismus folgte der Libertinismus, wo die zügellose Willkühr des Handelns waltet, ohne zu fragen: wie weit? warum? wo es möglich sey? ohne den Widerspruch zu ahnden, wenn man dem Menschen einen Hang zum Bösen zuschrieb. Zuerst ahndeten dann die Naturphilosophen eine geregeltere Nothwendigkeit, welche ihnen den Vorwurf des Atheismus zuzog. (So Herakleitos Verhängnifs, den bestimmten Naturgang; so Demokritos Nothwendigkeit.) Der Schritt zum Indeterminismus wurde nicht sogleich gethan und man kam erst nur bis zur Willkühr, zum Recht des Stärkern (Sophisten). Ging auch Sokrates schon voraus, so ward doch eigentlich Platon zum Schöpfer der Freiheit, als er zuerst auf die Schwierigkeit in der Lehre von der Freiheit hinwies. Vgl. *de leg. IX. p.* 17. *sq.* Dennoch schwankt auch er noch zwischen Indeterminismus und Determinismus, welchen er in einer neuen Modification, als rationalen aufstellte, nach welchem die Gründe der Willkühr in den Vorstellungen der Seele liegen.

Aristoteles wich in Einigen ab und brachte das Selbstthätige unter einen weitern Begrif, dabei aber unterschied er die Selbstbestimmung durch Bewufstseyn im Menschen von der Willkühr der Thiere und Kinder. Der Mangel der Freiheit war ihm verschuldet, was Platon übersah; im leidenschaftlichen Menschen sah er eine verschuldete Unwissenheit. Eine böse Fertigkeit sah er richtig als Werk

der Freiheit an, nur wendete er dies nicht consequent in seiner eudämonistischen Moral an, ob er gleich dadurch mit sichrern Schritt an die Entwiklung des Begrifs ging, dafs er Platons Voraussezzung verliefs, als ob das Böse nicht mit Willen gethan werde. Uebrigens unterschied er schon scharfsinnig mehrere Grade der Zurechnung.

Unter den Stoikern erhielt sich das Schwanken fort. Betrachten sie die Welt als Werk der Natur, so steht alles, selbst die Götter, unter der Nothwendigkeit; sehen sie auf den Ausdruk der Weisheit und die Vernunft, so besizt die Gottheit die leitende Regierung. So entfaltete sich eine neue Modification des Determinismus, in welchen er als theologischer Prädeterminismus erschien. Durch den ewigen Zusammenhang aller Dinge enthält, nach ihrer Annahme, das Gegenwärtige den Samen des Zukünftigen. — Dabei war ihnen auf der andern Seite der Gute und der Weise nur frei, der Böse ein Sclave. — Beide Lehren von der Freiheit und dem Fatum zu vereinen, wagten sie, vorzüglich Chrysippos, mancherlei Versuche. Chrysippos verglich daher die menschliche Seele mit einer Welt, welche erst eines äussern Anstosses bedürfe, dann aber von selbst fortrinne.

Der erste bekannte oder angenommene (denn eigentlich neigten sich schon Platon und Aristoteles dahin) Urheber des Systems des Indeterminismns ward Epikuros. Bei ihm erscheint er als Casuismus, wo der Zufall die bestimmenden Gründe enthält (was neuerdings Premontval dadurch zu

verfeinern suchte, dafs er den Zufall unter göttliche Leitung stellte).

Die Kirchenväter nahmen die Freiheit des Menschen gegen den zuweit ausgedehnten Einflufs von Dämonen in Schuz, und Origenes stritt mit gewisser Ueberzeugung für die Freiheit. Während der theologischen Streitigkeiten hierüber, in denen die wichtigsten kirchlichen Parteien befangen waren, entwickelte sich die zweite Modification des Indeterminismus, welcher als Indifferentismus bezeichnet werden kann, nach welchem die Seele sich selbst bestimmt und der Mensch bei gleichen Verhältnissen etwas thun oder lassen oder anders thun kann.

Nachdem sich spätere Einzelne darin verloren, dafs sie die Willensfreiheit gleich Nichts achteten (Locke), Andere den Determinismus als Materialismus behaupteten (Hobbes), oder aus Naturtrieben ableiteten (*de la Mettrie*, Helvetius), ergrif Cartes die Thatsache, dafs der Mensch eben den höchsten Vorzug in der Willkühr besizze. So galt ihm als Indifferentisten wieder die menschliche Freiheit als gleichgültig, doch verschieden von der Göttlichen, welche an keinen Vernunftgrund gebunden sey.

Endlich mufste auch hier eine Vereinigung das Streitende ausgleichen. Kant fafste den Menschen in seinem doppelten Charakter auf, in dem er sich als Erscheinung mit dem organischen Charakter und als Intelligenz mit dem vernünftigen Charakter zeigt. Hier ward Natur und Freiheit zum Gegensaz (was Fichte vorzüglich auffafste). Einseitigkeit wurde nun als Schuld des Determinismus und Indeterminismus

an sich erkannt; allein auch bei Kant blieb die Freiheit noch unbegreiflich und dem Glauben überlassen, sie ward mit Willen und Sittenprincip verwechselt. Wohl begreiflich fand Reinhold die Freiheit als Thatsache des Bewufstseyns durch ihre Wirkungen, und unterschied die absolute Selbstthätigkeit, durch welche die Vernunft sich Gesezze gibt von der Selbstthätigkeit, durch welche der Mensch seinen Willen bestimmt, dem Gesez zu gehorchen. Was Kant vorher bestimmt hatte, diente Fichte zur Stüzze. Als Idealist mufste er die Freiheit über Alles achten, allein bei ihm erscheint sie auch in der Idee aufs höchste hinauf gehoben.

Die Freiheit verliert nicht, sondern eröfnet sich uns dann am herrlichsten, wenn wir sie in enger Beziehung auf das Nothwendige und das All betrachten. Dies lehrt schon das Gefühl der Unentschlossenheit. Einschränkung thut wohl, erzeugt und belebt sogar die Freiheit. Noth, Druk, Widerstand, Leiden werden Mutter der Freiheit. So erscheint die Freiheit hier als ein Keim, der sich von unten hinauf entwickelt; sie erscheint unentwickelt gebunden — und, hat sie sich entwickelt und entbunden, fesselt sie sich selbst wieder und wird — durch diese Beschränkung und einseitige Entsagung — ganz frei, wahre Freiheit.

Die menschliche Freiheit mufs 1) mehr seyn als die Anziehungs- und Abstossungskraft im Keime, 2) mehr als der in der Pflanze ursprünglich,

ohne äusseren Anlafs entstehende Selbsttrieb; 5) mehr als die Selbstbewegung im Thiere.

Menschenfreiheit ist a) nicht das Unwillkührliche und gleichsam Blinde in den menschlichen Kraftäusserungen, was mit thierischer Willkühr offenbar Eins ist. Mit dem Unwillkührlichen ist nemlich mehr oder minder Zwang, d. i. äussere Nöthigung verbunden; die Freiheit aber, selbst die Denkfreiheit, läfst sich nicht gebieten. Uebrigens läfst sich auch das Unwillkührliche nicht immer von dem Vernünftigen scheiden.

Sie ist b) nicht blosse Receptivität, also nicht blosse Bestimmbarkeit. Die Freiheit hat keinen passiven Charakter; sie ist innerlich thätige Kraft; daher findet sie sich nicht in der Leidenschaft, dennoch liegt in ihr noch Receptivität, und sie kann durch entgegengesezten stärkern Eindruk verändert werden.

Sie ist c) nicht blindes Selbstvertrauen, nicht Fiction von Wunderthätigkeiten durch einseitige Exaltation unsrer Kräfte.

Die menschliche Freiheit ist innerliche Selbstbestimmung durch kräftige Vorstellungen; Beschränkung des Selbst durch das Ich. Zu dieser Freiheit gehört:

1) nicht allein (in negativer Bestimmung) bedingte Unabhängigkeit von Naturgesezzen, oder Naturursachen, oder unbedingte Unabhängigkeit von ihrem bestimmenden Einflusse, — sondern auch

2) (positiv) Stärke besonnener Selbstmacht, d. h. innere Möglichkeit sogar gegen die Triebe und

Bedürfnisse seiner Natur zu handeln. Hier zeigt sich schon mehr Positives, da wir zum Gegentheil disponirt sind. Durch diese Macht stören wir unsre eigne Thätigkeit und leiten sie besonnen. Doch gehört hierzu nicht blos ein erster Druk, sondern ein fortdauernder Nachdruk, welcher Etwas durchsezt, das Angefangene fortführt und vollendet.

3) Wahlfreiheit, d. i. Möglichkeit nicht blos zwischen Guten und Bösen zu entscheiden, sondern auch zwischen Thun und Lassen, zwischen Wollen und Nichtwollen. Durch die Handlung gewinnt die Wahlfreiheit erst ihren moralischen Charakter. In diesem Sinne aber ist auch der Böse frei, — wenn auch ohnmächtig und von einem höhern Standpunct aus sogar Sclave. Alles Wählen des Guten sezt ein Suchen, nicht ein deutliches Anerkennen voraus, daher bleibt dabei oft der Weg der unsittlichsten Sophistik offen; wie überhaupt der Weg zur Tugend kürzer ist, nicht durch lange Schlüsse zum Endschlufs führt.

4) Uebersinnliche Freiheit, d. h. das Vermögen einen bestimmten Zustand von selbst und unmittelbar durch seine Vernunft zu beginnen. Bei diesem Urquell einer Reihe von Veränderungen wird jede Natursache ausgeschlossen. Diese Kraft aber, ungezwungener Urheber seiner Handlungen zu werden, verbürgt den Charakter eines übersinnlichen Wesens, welches die Natur leitet und erhaben ist über Zeit und Raum, welches handeln kann, was und weil es will; denn es will nur, was es wollen kann.

5) Die eigentlich moralische oder praktische Freiheit, d. i. die Kraft und der Muth, sich

für das Gesez entschieden und für die That unverzüglich zu erklären. Diese Freiheit ist nur ein Antheil der reinen, guten Seelen, welche das Böse zu wählen nie im Stande sind, weil es ihrer höhern, übersinnlichen Natur widerstrebt. Sie ist die moralische Freiheit, denn sie huldigt mit tiefer Achtung dem Tugendgesez, ihr Leben hat seine feste und unzerstörbare Bestimmung, ihre Gesinnung ist die aller freien Geister. Ich will, — will hinan, will es mit Andern, — dies gilt hier als Losung.

Bei gleicher Freiheit zum Guten und Bösen wäre für uns die Freiheit zur Tugend vernichtet, denn ein Drittes müfste entscheiden; bei einer grössern Freiheit zum Guten oder zum Bösen müfste immer Etwas ausser der Freiheit für eins von Beiden entscheiden. Nein, es ist nur Freiheit für die Tugend vorhanden, und diese muſs der Mensch haben, damit er das Gute thun kann mit Besonnenheit, weil es gut ist.

I. Freiheit ist demnach nicht Zügellosigkeit des Rohen, sondern eine starke Kraft des Mannes.

II. Freiheit steht nur dem Zwange entgegen, nicht der Nothwendigkeit. Jener ist ein Aeusseres, diese ein Inneres.

III. Die Handlungen des Menschen sind bestimmt blos als Erscheinungen eines sinnlichen Wesens, doch keineswegs bestimmt in unbedingter Bedeutung. Nur der Stoff der Handlung ist von Ewigkeit her bestimmt, die Form liegt in der Macht der Geister. Diese bilden als Spröſslinge einer un-

endlichen Kraft, — sie bilden die todten Massen zu sprechenden Gestalten. Unser wahres Leben, unser geistiges Athmen steht frei über den Schranken der Zeit und des Raums.

IV. Keine Freiheit besteht ohne Nothwendigkeit, aber auch keine ohne höhere, auffordernde, uns erhebende Nothwendigkeit. — Freiheit und Nothwendigkeit heben sich nicht auf, vielmehr sezt jene diese voraus. Das Freie kann sich seiner nicht bewufst werden, ohne ein Bestimmtes zu seyn; es würde blind seyn ohne Einschränkung und ohne Gründe. Dafs die Freiheit selbst ein Gesez hat, ist ihr nicht Zwang; dagegen beginnt die Freiheit in jedem Individuum, sobald ihm seine Vernunft das Gesez ertheilt. Die Annahme einer unabänderlichen Ordnung in unsren Handlungen löfst sich schon dadurch auf, dafs sie selbst frappirt, und dies, weil sie uns ausser unsern natürlichen Gesichtskreis rükt, weil sie uns, die Vorwärtsstrebenden, rükwärts sehen läfst in die chaotische Nacht der Urzeit, aus der das Licht der Gegenwart allmälig hervorbrach. Doch es zeigt dieses allmälige Entwickeln des Göttlichen im Menschen, sowohl der Kraft jedes Einzelnen, der aus der Kindheit aufstrebt, als des heiligen Funkens, der die ganze Menschheit erwärmt, deutlich, dafs das Weiterrücken der Menschheit an ihre Kraft zum Theil gebunden sey, dafs Unterdrükkung ihrer Freiheit sie erniedrige, Lüftung und Erhebung sie weiter führe. Aber auch diese unabänderliche Regel, der wir gehorchen sollen, vorausgesezt, ist durch sie je der Menschheit entrissen worden das starke Bewufstseyn, sich

wenigstens in dieser unabänderlichen Ordnung frei zu dünken? Viel gewonnen schon, wenn es also wenigstens eine subjective Ueberzeugung von der Freiheit gäbe; denn schon diese reicht zur Möglichkeit unsrer sittlichen Erziehung, mithin auch unsrer Tugend hin. Und wird uns diese schöne freundliche Annahme je entrissen werden? Haben alle Zweifel ihn, auch nur dem Zweifler selbst rauben können? Er speculirte und zweifelte, war Sclave seiner Vorstellungen. Doch er handelte und — er glaubte; denn erst durch Handeln ward er seine Kraft inne und seine Zweifel schwiegen. Es wird jene freundliche Annahme nie entrissen werden, aber auch nie entrissen werden können, so lange der Mensch nur handeln, d. h. leben will. Endlich, wenn auch objectiv in der Verbindung des Ganzen und in dem Willen des Unendlichen Alles, Alles ein Nothwendiges wäre, wenn unsrem hier oft getrübten Blik das Sollen und Müssen erschiene, so ist es dennoch eine weise, eine uns erhebende Nothwendigkeit. Wir sind nur frei durch kraftvolles und besonnenes Eingreifen in das Streben nach dem Unendlichen, durch Theilnahme an einem Gemeingut, auf das wir Alle gleichen Anspruch haben. Also Einer für Alle, und Alle für Einen; es ist Ein Herz, das in der Menschheit schlägt, Ein Wille, der in den Geistern waltet. Und jene Nothwendigkeit, die nur den Trägen und Feigen schrekt, weil sie nicht das Gesez in seinen Gliedern ist, die ewige Regel der Harmonie, welche die Welten bindet und erhält, sollte unserm Stolze gnügen. Wenn sich unser Ich als Intelligenz verliert, so folgt es bald

und gern dem höhern Zuge zur Unendlichkeit; denn nur da lebt es, nur da ist seine Heimath.

Idee des Guten.

Die Idee des Guten ist verschieden von der des Gutes. Ist dieses auch das Höchste, so ist doch für dessen Erreichung die sittliche Kraft unzureichend. Nur vom Standpunct der moralischen Religion aus, finden wir es. Realisirt ist es in seiner Vollkommenheit nur in Gott, seine Erreichung wird gehoft durch die Religion und durch Glauben.

Nicht was die äussere Sinnenwelt herbeiführt, ist gut im reinsten Sinne, sondern was das Sittengesez gebietet; nicht also das, was mit jedem subjectiven Zwek, mit den Neigungen übereinstimmt und nur in relativem Verhältnisse zu gewissen Bedingungen und zu gewissen Wesen steht. Das an sich Gute aber ist unbedingt, ohne Beziehung und daher die Bedingung alles Guten. Ihm steht das Böse entgegen. Innere Güter nannte man es oft, weil es dem vernünftigen Wesen der Vernunftidee angemessen ist; und nur durch dies gewinnt der Wille Würde.

Idee der Tugend.

Tugend ist 1) nicht Schwäche des Geistes. Sie ist 2) nicht blinde, weiche Liebe zum Menschen, oder die gewöhnliche Gutmüthig-

keit, mit welcher sie verwechselt wird, weil man diese als Kleinod der Menschennatur betrachtet. Sie ist 3) nicht das Feuer des Enthusiasmus, das dunkle Gefühl der Begeisterung; denn der Begeisterte ist noch kein Tugendhafter, und wird abgespannt, wenn er nicht zum Schwärmer übergeht. Dagegen spart der Tugendhafte seine Kraft für bleibende stille Grösse. Tugend ist 4) nicht eine Reihe von Fertigkeiten, wobei die Gleichförmigkeit zur Nothwendigkeit würde. Sie ist aber auch 5) mehr als stetes Streben und kein Kampf; was nur ein vorübergehender Zustand wäre.

Jede Erklärung der Tugend drükte eine Bezeichnung der Kraft, der Gesinnung, durch welche Thaten hervorgebracht werden, aus, und diese wurde stets auf die allgemeine Vernunftidee bezogen. Als Inneres mufs sie bestimmt werden.

Tugend aber macht Stärke und zwar höchste Kraft und innere Stärke aus, den Nerven aller energischen Handlungen. In der Urtugend sehen wir Gesundheit, d. i. Harmonie mit der Naturbestimmung aller Kräfte.

Tugend ist überhaupt reinmenschliche, d. i. vernünftige, mit dem Vernunftgesezze übereinstimmende Handlungsweise des reinen Willens. Daher ruht sie nie im zusammenhängenden unendlichen Fortschreiten; daher wird sie immer frei ergriffen.

Es gibt nur Eine Tugend und zwar (subjectiv) ein thätiges beharrliches, fortschreitendes Streben aus Einem Bestimmungsgrunde in Einem Geiste,

alle Kräfte durchdringend. Es gibt nur ein Princip des Guthandelns, nur einen guten Willen.

Auch kennt die Tugend eigentlich keine Grade noch Arten; sie kennt keine Urverschiedenheiten, sondern ist selbst das Höchste, und wo sie erreicht wird, geschieht es unmittelbar durch Handlungen. Nicht als Arten können bürgerliche, häusliche, christliche etc. Tugend genannt werden. Wer eine Tugend hat, d. h. sich ihrer wirklich bemächtigt hat, der besizt daher alle Tugenden, und in jeder vollkommnen Handlung wirken, wie schon die Stoiker annahmen, alle Tugenden.

Eine Vielheit und Verschiedenheit der Arten und Grade findet in der Tugendhaftigkeit oder den Tugenden nur statt

1) bei der Anwendung der Tugend auf die Sinnenwelt und auf ihre verschiedenen Stoffe, Zwecke und Gegenstände;

2) bei den verschiedenen Subjecten.

Die Tugend läſst nimmer ruhen, nimmer moralisch einschlafen, immer wachen; sonst wäre es Rükgang. Nun sezt dieses Fortschreiten allerdings Grade voraus, nur darf man nicht von Graden der Tugend (mit Pöliz), sondern blos der Tugendhaftigkeit sprechen. Diese Grade aber bestimmen nicht die Triebfedern (Instinct, Neigung, Enthusiasmus), sondern immer die Grade des Bewuſstseyns der Vernunftidee.

Das Laster und die Sünde, der Tugend entgegengesezt, sind entweder unverschuldet oder verschuldet. Es gibt

1) Fehler, d. h. unwillkührliche Uebereilungen aus blinder Neigung. So fehlen die meisten Kinder-Seelen.

2) Untugend, d. i. momentanes Verlassen des erkannten Gesezzes.

3) Laster, d. i. dauernde und willkührliche Disharmonie des Willens mit dem Vernunftgesezze.

4) Bosheit, d. i. Ausübung des Bösen als Bösen.

Laster überhaupt ist nicht vorübergehende Kälte, sondern Ohnmacht des Kranken, des Feigen, des Sclaven, des Betrübten. Es bleibt aber das Laster immer nur Eins, in einem Geiste, aus einem Princip des bösen Handelns verübt, immer Unwahrheit, immer Unvernunft.

Nur die Lasterhaftigkeit hat ihre verschiedenen Grade und Arten, und nur in der Erscheinung sind nicht alle einzelne Laster in den Einzelnen gleich hervorstechend, noch auch gleich auffallend widersprechend, indessen sich Andere völlig aufzuheben scheinen.

So wie das Laster nur Eins ist, so gibt es keine gleichgültige Gesinnung, sondern sie kann nur entweder gut oder böse heissen.

Werth der Moralität.

Der Werth der Moralität ist ein doppelter; einmal ein objectiver. Dieser erstrekt sich über die

Moralität überhaupt, deren Werth dann so unbedingt wie die Vernunft, und so unendlich wie die Ewigkeit selbst ist. Ein zweiter Werth ist der subjective, der beschränktere, bedingtere und abhängige sowohl bei eigner als fremder Würdigung. Es liegt dieser nemlich a) in der blossen Verdienstlosigkeit der instinctmässig verfahrenden Unschuld; b) in einzelnen verdienten Handlungen von momentaner Anstrengung, oder Aneignung fremder Tugend; c) in einem zusammenhängenden, aus reinen Triebfedern selbsterworbenen Verdienste.

Immer aber bleibt den Menschen die Beurtheilung der Moralität in einzelnen Subjecten schwer, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Weil die Moralität verborgner ist als die Legalität. 2) Weil der Grad der Besonnenheit und Freiheit von den sich selbsttäuschenden handelnden Menschen leicht selbst verkannt wird. 3) Weil die Individualität des Menschen an jeder Handlung Theil hat, welche immer sinnliche Beimischung zeigt.

Dennoch ist es eine merkwürdige Erfahrung, dafs sowohl in jedem Menschen ein Drang wohnt, die Triebfedern seiner Handlungen zu ergründen, als auch, dafs der Mensch sich und Andre als freie Urheber seiner Handlungen betrachtet; dafs er ferner sich seine Handlungen in Rechnung bringt und als Verdienst oder Schuld anrechnet; dafs wir endlich den Werth der Handlungen nicht nach den Folgen, ja nicht einmal nach dem Gelingen derselben, sondern nach den Gesinnungen beurtheilen, mit denen wir sie ausüben. Der Mensch mit Schuld klagt, wenn er besonnen ist, nicht seine Natur, also auch

nicht

nicht seinen an sich guten, reinen Willen, sondern nur sich selbst und seinen Nichtgebrauch der eigenen Kraft an. Diese Thatsachen aber beweisen, daſs das Bewuſstseyn des gesezmässigen Willens der Maasstab zur Schäzzung einer geschehenen Handlung abgibt.

Die sittliche Kleinheit finden wir in der Abhängigkeit vom Bestimmungsgründen, welche von aussenher und durch das Sinnliche gegeben werden; sittliche Grösse dagegen ist nicht meſsbar, dennoch mehr als gemeine Grösse. Dabei können aber Umstände und Hindernisse nicht die That selbst rechtfertigen, sondern nur ihrer Möglichkeit nachweisen.

Die Zurechnung hat ihre Gränzen. Sie erstrekt sich nicht weiter als auf vernünftige Wesen, welche durch Vernunft bestimmbar sind, nur so weit als die Macht der menschlichen Freiheit reicht, wodurch die Grösse der sittlichen That gemessen wird, und endlich nur so weit als das eigne von uns abhängige Handeln reicht.

Nicht selten scheint es schwer, die reinmoralische That unter mehrern möglichen Handlungen zu wählen und zu vollenden. Daher glaubt man gewöhnlich an einen Widerstreit der Pflicht wider die Handlung.

Ein eigentlicher wahrer Widerstreit der Pflicht, d. i. der Beziehung auf das Moralische in einer That, mit sich selbst bleibt undenkbar; denn 1) es kann zwar Vieles geschehen, Vieles kann erlaubt oder rechtmässig seyn, jedoch im sittlichen Leben, welches das Höchstmögliche erstrebt, soll nur Eins gesche-

hen, weil es nirgends zwei sich ganz gleiche Dinge, nicht zwei gleich grosse Verbindlichkeiten, immer nur Einen guten Willen gibt. 2) Pflicht ist immer Pflicht, die Vernunft kann sich nicht selbst widersprechen. Eine Wahrheit gilt als beharrliches Gemeingut für Alle, und alle Menschen sollten frei seyn. Daraus aber, daſs in dem Reiche der Sittlichkeit ein ewiger Friede herrscht, folgt einmal, daſs jede in uns vorkommende Collision ein Beweis sey, daſs wir noch nicht Bürger dieses Reiches sind und die Alleinherrschaft der Vernunft noch nicht gesiegt haben könne. Kein Mensch darf sich entschuldigen, daſs er etwas Gutes zu thun unterlassen muſste. Man hüte sich daher vor Erdichtungen, wie vor Herbeiführung von Collisionen — durch ein Blendwerk der Neigungen oder durch mikrologische Vernünfteleien.

Dagegen kann es wohl einen scheinbaren Widerstreit der Regeln und Gesezze geben, wo man die untergeordnete Regel für beigeordnetes Gesez hält.

Es gibt eine Verschiedenheit in der Art und Weise des Zusammentreffens der Freiheit mit der Natur, der Vernunft mit der Erfahrung, der bildenden Zwecke mit dem bildsamen Stoffe des sittlichen Lebens. Demnach zeigt sich ein Kampf des Herzens bei der Ausübung des Grundsazzes, bei der Anwendung der allgemeinen Idee auf das Besondere, des unbedingten Vernunft-Gebotes auf bedingte Verhältnisse und Menschenclassen, endlich bei der Wahl der Gegenstände, Zeiten und Gelegenheit. Doch ist dies nur ein Kampf des Herzens,

nicht des Charakters, d. h. des noch schwachen, in seinen Einsichten beschränkten, oder gar in seinen Neigungen irre geleiteten Subjects, nicht aber des geübten, vernunftreichen Mannes.

Daraus folgt, dafs 1) die Schwierigkeiten und Verwickelungen nicht bei jedem Menschen in gleichem Grade vorkommen; 2) dafs die meist selbst verschuldeten Collisionen und Herzenskämpfe mit dem Fortschreiten im sittlichen Leben sich vermindern müssen.

Da aber der Mensch in der Erscheinung die Berührung mit Collisionen dennoch nicht vermeiden kann, so werden Regeln für das Verhalten in demselben nöthig. Diese lassen sich auf folgende zurükführen:

1) Ueberhaupt verdient die Pflicht vor Andern den Vorzug, welche am innigsten mit der höchsten Bestimmung des Menschen zusammenhängt. Daher kann nicht verlangt werden: richte dich nach deiner jedesmaligen Lage, sondern halte das Sittengesez an deine beste Kraft und läutere durch Selbstkenntnifs die Selbstanschmiegung an das allgemeine Gesez.

2) Man gebe der wichtigern, unbedingteren, gemeinnüzzigern Pflicht den Vorzug vor blos erlaubten Handlungen.

3) Pflicht geht dem Recht, Recht der Güte, der Hauptzwek dem Nebenzwek voran.

4) Unter den Mitteln ist das reinste, passendste, und fruchtbarste Andern vorzuziehen, unter den Verpflichtungs-Gründen der Stärkere dem Schwächern.

Moralische Anthropologie.

Vor der Erwägung der einzelnen Tugenden, als Aeusserungen der Freiheit, ist eine Rüksicht auf die Natur des Menschen nöthig, d. h. auf seinen natürlichen Zustand, und seine natürliche Fähigkeit und Empfänglichkeit, in Beziehung auf ein Reich der Freiheit. Dieses führt auf Fragen der moralischen Anthropologie.

Diese zeigt die Empfänglichkeit für Pflichtbegriffe und die subjectiven Bedingungen der Tugend.

Wenn von der sittlichen Kraft des Menschen die Rede ist, so mufs der Mensch genau von denen Menschen unterschieden werden, oder die wirkliche von der verkünstelten Natur. Die menschliche Natur aber wurde als Quelle der Tugend entweder unbedingt erhoben von Seiten ihrer Kraft und Sympathie, oder sie wurde unbedingt herabgesezt von Seiten ihrer Schwäche und des Egoismus, oder sie wurde als ein Gemisch betrachtet, welches Niedrigkeit und Hoheit, Kleinheit und Grösse bilde; es wurde der Mensch selbst als ein sich widersprechendes Wesen angesehen, in welchem sich Güte mit Verworfenheit zusammenfinde und paare.

Die Anlage des Menschen überhaupt ist, als ursprüngliche und noch unentwickelte und unbestimmte Fähigkeit, weder moralisch noch unmoralisch, weder unschuldig noch schuldig, weder verdienstlich noch verdienstlos und der, der sie besizt, von Natur weder gut noch böse, weder gut geartet noch bösartig.

Angeboren kann weder Tugend noch Laster heissen, weil überhaupt Nichts geboren und ange-

boren wird als was unter dem Gesezze der Nothwendigkeit steht und endlich ist.

Bei der Entstehung des Bösen kommt alles darauf an, daſs man das, was Böse sey, nicht aus den Augen verliere; dies aber ist ein wirklicher Widerstreit des Willens gegen die Vernunft. Das Gute erhält seinen Ursprung entweder in dem ursprünglichen Drange gegen die Unruhe des Triebes, oder der Neigung, oder in der Sattheit an leerem und überfülltem Sinnenreiz, oder endlich in der Freiheit. Die Entstehung des Bösen dagegen finden wir als eine Andre am Menschen, und als eine Andre im Menschen. Die lezte ist 1) innere oder formale Bosheit, d. h. Unwürde der Gesinnungen (Immoralität), Verkehrtheit des Princips in den freien Menschen. Nun aber liegt der Grund der Bosheit eben so wenig in der Natur; denn 1) in der Natur überhaupt als solcher, liegt blos das Vermögen und der Trieb in ihrem Zustande zu beharren, d. h. etwas zu seyn; dann ist 2) das Natürliche nicht das wahrhaft Menschliche; vielmehr nur das, was der Mensch durch freie Selbstthätigkeit sich zugeeignet hat, und was seinen Werth bestimmt, d. h. das Moralische. Es liegt 3) auch nicht in der menschlichen Natur und ihren Schranken, folglich nicht einmal in der Sinnlichkeit und ihrer durchaus nothwendig überwiegenden Stärke.

Da die Natur an sich weder heilig noch sündig ist und ihre Gewalt nur bedingt erscheint, so muſs der Grund menschlicher Bosheit in der erworbenen Ohnmacht und dem verschuldeten Mangel an Achtung gegen das Gesez, in den einzelnen Un-

glüklichen liegen, welche ihrer Vernunft und Freiheit nicht bewufst oder frei wurden, um die Macht des egoistischen Triebes zu brechen und sich selbst eine höhere Richtung und eine freiere Regierung zu gewähren. Sie ist dann das Verlieren in dem Scheinleben des Endlichen.

Was wir 2) als Entstehung des Bösen am Menschen bezeichneten, enthält das äussere oder materiale Böse; — die Illegalität der That in den Menschen der Erscheinung. Diese, und nur diese ist am veränderlichsten, und nur hier zeigt sich jene Verschiedenheit und Mischung des Guten und Bösen in der wirklichen Menschen-Welt. Der Grund des Bösen der That liegt aber in der einseitigen Ausbildung der Seelenkräfte, besonders in der Uebermacht des Gefühls, der Phantasie oder der Leidenschaft.

Aus der rohen Kindheit soll die Menschheit hervorgehen, und wenn der Mensch in der einseitigen Ausbildung früher sich zum Bösen hinwendet, so sollte der Mensch auch erst geblendet werden, ehe er sehen lernte, erst fallen, ehe er stehen konnte, damit die Tugend seine Tugend würde und er nichts erbe, sondern es selbst erwerbe. Das innerste Bewufstseyn soll im Gewissen erwachen.

Gewissen.

Das Gewissen macht schon seinem Namen nach ein Wissen aus, doch ist dieses Wissen das Gewisseste in unserm Innern. Um so weniger kann

man es als Zustand erklären, welches ein Passives seyn würde. Insbesondere, und eigentlich aber ist das Gewissen ein Bewufstseyn des Geistes unserer Handlung, welche sich auf die Ueberzeugung gründet, dafs man recht oder unrecht gehandelt habe. Es beruht demnach auf zwei Voraussezzungen. 1) Als das Bewufstseyn sezt das Gewissen voraus eine Fertigkeit und Sicherheit zu urtheilen, namentlich die Fähigkeit und Kraft, Richter zu seyn in einem moralischen Gerichtshofe, und noch dazu über sich selbst. 2) In Hinsicht auf den Geist der Handlung sezt es voraus theils sorgfältige Anerkennung des Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht, theils Ueberzeugung von der Pflicht in allen Fällen und zu allen Zeiten ohne Ausnahme recht zu handeln, theils endlich die Aufnahme des sittlichen Grundsazzes in unsere herrschende Lebensmaxime. Oder: — das ursprünglich Freie in uns erscheint 1) als ein freier und sichrer Blik im Urtheile über das Recht, und 2) als ein Richterspruch über unsern Werth.

Daher ist der Mensch ursprünglich ein Gewissensloser, d. h. ohne ausgebildetes Gewissen, deshalb aber doch noch kein Ungewissenhafter. Dennoch ist Gewissenlosigkeit nur relativ; denn in jedem Menschen liegt, so gewifs er ein moralisches Wesen ist, ein Gewissen.

Gewissenhaftigkeit aber macht den Zustand der Herrschaft des Gewissens, d. h. der praktischen Anerkennung der Ueberzeugung von dem Rechtlichen einer Handlung, so wie den durch die Vernunft bestimmten Willen, dieser Ueberzeugung

überall zu folgen, aus. Der Gewissenhafte will seines Gewissens habhaft werden, sein reines Bewufstseyn behaupten und seinem innern Richter alle mögliche Genugthuung verschaffen. Die Gewissenhaftigkeit sezt Zartheit des Gewissens und zugleich dessen fortdauerndes Wachen voraus. Denn es kann nemlich das Gewissen schlummern und erwachen, jenes erst ohne unsere Schuld, dann durch unsere Schuld.

Das Gewissen soll eben darum gebildet werden; so wie die ganze Sittlichkeit auf der Bildung des Gewissens zur Gewissenhaftigkeit beruht. Diese Bildung geschiehet aber durch Befreiung unserer Handlungen von der Obergewalt des blinden Instincts, des dunkeln Gefühls und der Laune, der Berechnung äusserer Vortheile und Folgen. Es soll also die Krankheit des Gewissens entfernt und die Gesundheit desselben erhalten werden.

Die Gesundheit des Gewissens beruht 1) auf seiner unzerstörbar festen Ueberzeugung und der damit zusammenhängenden Treffkraft desselben; 2) auf der strengen rüksichtslosen Beurtheilung der Handlungen; 3) auf der Schärfung der sittlichen Urtheilskraft über verwickelte Fälle; 4) auf einer erhabenen Gewissensscheu, d. h. auf einer Achtung gegen die Stimme des richtenden Bewufstseyns.

Die Krankheit des Gewissens besteht 1) in Schlaffheit des zu weiten Gewissens. Diese entspringt a) aus leichtsinniger Unbesonnenheit, welche sich von keinem festen und bestimmten Grundsaz überzeugen und leiten liefs; oder sie entsteht

b) aus Trägheit, die jenen Grundsäzzen keinen Einfluſs, keine Anwendung verstattet.

2) Ueberspannung des zu engen Gewissens. Dies ist die Seelenkrankheit der Gewissensängstlichkeit.

Die Gewissensängstlichkeit findet ihre erste Quelle im Taubsinn eines reizbaren und überreizten Gefühls, — einer hypochondrischen Verstimmung, welche eine zügellose Phantasie aufregt und unterhält. Die zweite Quelle ist die Selbsttäuschung aus Verwechselung des jezzigen Bewuſstseyns nach der Handlung mit der Unbesinnlichkeit während derselben. Die dritte Quelle, die lezte und tiefste, liegt in dem Mangel an Vernunftstärke und an der Aufklärung des Verstandes, indeſs das Urtheil der Vernunft mehr gelte als das Gefühl. Diese Ueberspannung aber zeigt sich zugleich als ein Fehler des

1) Schwankens in moralischen Grundsäzzen, entweder gar mit Heuchelei oder doch mit Zweifelsucht beim Entscheiden verbunden. Sie zeigt sich als

2) Feigheit, d. h. Furcht vor künftiger Unzufriedenheit mit sich selbst;

3) als unreligiöser Aberglaube, der sich über alles Vorwürfe macht, um das Mitleiden der Gottheit mit seiner Schwäche zu erregen;

4) als Ungerechtigkeit gegen uns selbst.

Das Gewissen ist durchaus und immer gewiſs und untrüglich, also weder blos wahrscheinlich, noch

zweifelhaft, noch irrend, noch trügend; denn das Gewissen ist ein unmittelbares, also klares Bewufstseyn des Rechts oder Unrechts, über welches kein höherer Richter gedacht werden kann. Alle Ungewifsheit und Wahrscheinlichkeit hebt sich hier auf. Das Irrende liegt auch hier wie jeder Irrthum in dem Verstande, von dessen höherem Aufklärungsgrade die Sicherheit der Wahl abhängt. Da des Gewissens leise Stimme ein feineres Gefühl voraussezt, so fordert es die Ausbildung des Selbstbewufstseyns und dessen fortwährende Richtung auf jeden noch vorkommenden Fehler.

Das Gewissen kann zwar weder als ein gutes noch als ein böses bezeichnet werden, dennoch sagt das Gewissen mehr Böses als Gutes aus, weil es abmahnt vor der bösen That, und schrekt und plagt nach der bösen That, bis wir sie vergütet haben in uns selbst. Dieser heilige Trieb fordert Befriedigung.

Besserung.

Besserung ist die grosse Aufgabe des moralischen Menschen, keineswegs des Sünders allein; vielmehr bedürfen alle Menschen des selbstthätigen Acts der Besserung, wie des Bessern, denn Allen gilt der Ruf: du sollst handeln, d. h. zugleich: Bessere dich.

Besserung liegt keineswegs in einer beliebigen Ausbesserung einzelner Fehler, einzelner Menschen.

Soll sie die Aufgabe des sittlichen Menschen seyn, so mufs Besserung in dem ununterbrochenen und selbstthätigen Fortschreiten zum Besten bestehen. Daraus folgt: 1) Besserung macht ein Bedürfnifs Aller, nicht blos der Lasterhaften aus. Selbst an den Tugendhaften wird diese Forderung gethan. Ohne dafs der Mensch sich selbst bessere, kann ihn kein Mensch, kein Gott helfen. 2) Es fordert die Besserung eine frühe und immerwährende Befriedigung des Gewissenstriebes. 3) Sie beginnt von innen aus, und aus dem Herzen eines jeden tritt seine Gesinnung, aus seiner Selbstthätigkeit sein Werth hervor. 4) Sie sezt daher eine Ausbildung zur Selbstkenntnifs voraus; so wie aber eine Vermehrung der Einsicht nicht sogleich als Besserung gelten kann. Es gibt viele gebildete, viele legale, viele gelehrte Menschen, auch wohl viele Gutmüthige und dennoch wenig Gebesserte. 5) Eine späte Besserung bleibt durchaus sehr schwierig. Denn der Ungebesserte bedarf mehr Anstrengung im Kampfe gegen die stärksten Feinde, die Leidenschaften, indem er seine Verblendung und Verwöhnung, seine Veränderlichkeit und Versinnlichung, seine Verweichlichung und Zerstreuung zu überwinden hat. Ja die innere Gefühllosigkeit wird durch Rükfälle noch grösser. Auch ist das Besserungsgeschäft in seinem Beginnen immer ein unangenehmes, was es durch das Gefühl der gegenwärtigen Schwäche oder der vergangenen Fehltritte wird.

Dennoch darf auch Keiner für unverbesserlich erklärt werden. Die fortdauernde Möglichkeit der Besserung nemlich beruht 1) auf der Un-

verlierbarkeit unserer moralischen Anlage; 2) auf den unvermeidlichen Widersprüchen, in welche sich der Lasterhafte stürzt, da er sich in einer öden Leere, oder in widrigen Ekel verliert; endlich 3) auf dem tiefen Gefühle des Schmerzes über seinen innern Unwerth, als die Ursache jener innern Unruhe.

Zweiter Theil.

Besondre Tugendlehre oder Pflichtenlehre.

Die besondre Tugendlehre oder die Pflichtenlehre wendet die reine und erhabene Idee der Tugend auf die unerschöpfliche Erfahrung in dem Menschenleben und in den äussern Verhältnissen an. Daher heiſst sie angewandte Moral. Durch diese Anwendung aber entstehen einzelne Tugenden, ob sie gleich ihrem Werthe nach zusammen Eins ausmachen.

In Hinsicht der Gränzen erscheint die Pflichtenlehre als unerschöpflich, insofern nemlich, als sie zugleich empirisch ist. Die Erfahrung aber, auf welche man sie anwendet, ist unendlich, unübersehbar die Verhältnisse, die Hindernisse, die Entschuldigungen und Verlarvung, die Veranlassungen der Laster und Tugenden. Daher würde sie unmöglich seyn, so wie selbst nachtheilig. Denn sie könnte, wo nicht objectiv entwöhnen, die Tugend als Eine anzuerkennen, und die Pflicht nach Verhältnissen

zu stimmen, dennoch subjectiv den Menschen beim Handeln zu wenig seinem Selbstdenken überlassen und an einem Mechanismus gängeln. Dagegen steigt ihr Interesse und ihr Nuzzen desto höher, wenn sie die allgemeinen möglichen Arten der Anwendung vollständig angibt, bei den besondern Modificationen nur andeutend verweilt.

Eintheilung der Pflichten.

Die Tugendgesinnung bleibt Eine und dieselbe, sie wird durch das Gesez bestimmt, d. i. durch die reinste Form, die unsre Freiheit anerkennt. Der Tugendpflichten gibt es mehrere, sie werden durch die vielfachen Zwecke des vernünftigen Lebens bestimmt. Die Pflichtenlehre könnte daher kürzer seyn als die Tugendlehre, wenn nicht die Bildung eines sichern Urtheils die Anwendung auf verschiedenartige Verhältnisse forderte.

Eintheilen der Pflicht ist 1) kein Theilen der an sich Einen und untheilbaren Pflicht; 2) keine Beschränkung ihres Werths, denn an sich ist keine Pflicht wichtiger als die Andre; es gibt daher auch nicht verschiedene Pflichten, sondern eigentlich nur eine verschiedene Anwendung derselben Pflicht, d. i. derselben Nothwendigkeit einer Handlung, die durch Gesez bestimmt ist.

Vielmehr macht die Eintheilung der Pflicht aus: eine Vorzeichnung der wesentlichsten Wir-

kungskreise der reinsten und nothwendigen Handlungen mit Ausschliessung alles Heterogenen, also mit Gegensaz gegen Laster — also positiv und negativ; — die Beschreibung der erst unmittelbaren, dann mittelbaren Wechselwirkung zwischen dem sittlichen Subject und zwischen den Objecten seines sittlichen Handelns. So wird zugleich die Uebersicht, aber auch das klare praktische Bewufstseyn, die Umsicht auf den ganzen Organismus unsers freien Lebens erleichtert. Jedem mufs daran liegen, mehrere Weisen sich vorzustellen, das göttliche ewige Leben in der Zeit zu ergreifen und innerhalb der Sinnenwelt die neue Welt zu erschaffen, für welche der innere höhere Sinn sich immer mehr stimmt und verfeinert.

Die Eintheilung der Pflichten in sogenannte Vollkommene und Unvollkommene kann nicht den Vorzug erhalten, weil sie theils bei den unvollkommenen Pflichten als Rechtspflichten auf einen blos mechanischen Weg des Rechts führt, theils noch Unbestimmtheit ins Gebiet des Sittlichen aufnimmt.

An diese Eintheilung schliefst sich eine andre an, welche als Theile die negativen und positiven Pflichten nennt, von denen jene mehr Pflichten der Erhaltung, Fortdauer und Befestigung, diese mehr Pflichten der Vermehrung, Entwiklung und Selbstvervollkommnung ausmachen. Könnte diese Eintheilung auch streng gehalten werden, so sind bei ihr viele Wiederholungen nöthig.

Daſs man bei jeder möglichen Eintheilung noch die allgemeinen Menschenpflichten von den besondern Pflichten unterscheide, kann nicht statt finden, weil es keine besondern Pflichten geben kann, welche nicht zugleich die Pflichten aller Menschen seyn könnten.

Bei der Eintheilung nach den Seelenvermögen müſste Anordnung und Zertheilung der Menschenkraft eine verschiedene und besondere seyn für die höhere moralische Bestimmung. Es kann hier nur Alles in Beziehung auf den Willen, und zwar auf den reinen und dessen Einheit stehen, nicht in Beziehung auf die andern Seelenvermögen.

Bei der Eintheilung der Pflichten nach dem Gegenstande — Pflichten gegen bestimmte, nicht blos lebendige (Thiere), sondern auch vernünftige Wesen (daher sogar Gott) — steht schon die Bestimmung des Gegenstandes als Schwierigkeit entgegen. Die Nöthigung würde aber hier nicht als ausgehend von dem allgemeinen vernünftigen Willen erscheinen, sondern als vermittelt durch den Gegenstand. Werden die Pflichten gegen Gott zugleich hierbei begriffen, so fände eigentlich keine Eintheilung statt, da unsere Verpflichtung überhaupt eine ewige Verpflichtung auf das Ewige und für das Ewige ausmacht. Will man, mit Mendelssohn, die Pflicht gegen Gott nur deshalb ausschliessen, weil es nicht nöthig sey, die Nöthigung durch fremden Willen weiter her zu führen, und die Pflichten gegen sich und andre dieselben seyen mit denen gegen Gott, so hören dann auch die Pflichten gegen Andre auf, und

und nur die gegen uns selbst bleiben. Nur der eigne Wille gebietet uns.

Nur der eigne Vernunftwille nöthigt Jeden unmittelbar und zwar nur von seinem Innern aus und durch sein — noch dazu geläutertes und freies — Inneres hindurch mittelbar auf die Welt zu wirken, in deren einzelnen Gegenständen allen er Stoff für seine sittliche Behandlung trift. Ueberall findet aber der Mensch unmittelbar nur gegen die Vernunft sich verpflichtet, — folglich am reinsten gegen die Weltvernunft, sodann gegen die zahllosen Ausstrahlungen derselben, bis hinab zu dem *Analogon rationis*, in den Thieren, doch nicht gegen Körper, in denen das Leben erstorben.

Eingetheilt können die Pflichten werden I) nach ihrer Anwendung auf die Natur an und ausser uns, d. h. in Pflichten in Beziehung

a) auf Geistesentwiklung,

b) auf Körperentwiklung,

c) auf Wechselwirkung und Vereinigung mit einer Mehrheit freier Wesen.

II) Dann gibt es an sich eine Eintheilung in Beziehung auf den Vernunft-Willen. Nun läfst sich kein höherer Wille denken als der des Unendlichen, dieser spricht aus der Welt und allen ihren Theilen, denn überall ist und wirkt die Gottheit. Allein da der Heilige zu entfernt von uns

gedacht wird und als ein übersinnliches Wesen unserer nicht bedarf, sondern wir seiner, so wird durchaus die Pflicht an eine nähere Quelle gewiesen. Die Gottheit wies uns an eine nähere, die in uns selbst fliefst, an unsern eignen Willen, der uns am stärksten antreibt. So erscheinen alle Pflichten als Selbstpflichten, d. h. nicht als Pflichten um unsertwillen, sondern nur durch uns und auf uns.

So zerfallen die Pflichten in zwei Hauptheile, 1) als Pflichten gegen das Göttliche in uns, namentlich in unserer Vernunft, 2) als Pflichten gegen das Göttliche ausser uns, und zwar entweder gegen die gleich beschränkte Vernunft in einer uns verwandten Natur, d. i. Nächstenpflichten, oder gegen die höchste Vernunft der allgemeinen Natur, d. h. Religionspfichten.

Bei der Begründung der einzelnen Pflichten ist nur ein Verpflichtungsgrund rein moralisch, mithin nur einer möglich.

Immer gilt der Schlufs von Sollen auf das Können hier so sicher, dafs wir schon in dem Sollen einen wichtigen Beweis entdecken können.

Die reinste Thätigkeit ist Geist der Tugend, und zwar freie Wirkung auf die übersinnliche Natur in und ausser uns. Diese Wirkung findet bei den Selbstpflichten wie bei den Menschenpflichten statt:

1) als eine mittelbare auf diese übersinnliche Natur durch zwekmässige Verwaltung der sinnlichen Natur an und um uns.

2) Als eine unmittelbare — durch freie Anerkennung und selbstthätige Kräftigung derselben.

Daſs die Tugenden und Laster abgesondert werden, hat sowohl in der Sache selbst (denn sie fliessen Beide aus Einer Quelle) als in der Darstellung vielfache Unbequemlichkeit. Daher die Zusammenstellung in folgender Uebersicht.

Uebersicht der Selbstpflichten.

I. In Hinsicht auf unmittelbare höchste und reinste Wirksamkeit.

Tugenden.	Laster.
Selbstachtung, Selbstschäzzung und Selbstprüfung, Weckung und Nährung des Glaubens an sich, des Vertrauens zu sich selbst — Selbstgefühl und Selbstvertrauen — Aufmerksamkeit auf fremdes Urtheil, Ehrliebe.	Selbstverachtung, Selbstherabwürdigung — Stolz und Kriecherei — Ehrgeiz und Ehrlosigkeit.
Selbsterhebung vom Werden zum Seyn, von Begeisterung zur Geistes-Macht.	Selbsterniedrigung zum Schein und Schwanken.
Selbstveredlung des Gefühls und Strebens, Belebung des Gefühls des Unvergänglichen und des Triebes nach dem Unendlichen — Gewissensfreiheit, Muth, Entschlossenheit, Grofssinn, Beharrlichkeit.	Selbstverderbung, Verthierung, Engherzigkeit, Unentschlossenheit, Kleinsinn, Wankelmuth, Uebermuth.
Selbstbesinnung — Abziehung von sinnlichen Eindrücken und Erhaltung der Gegenwart des Geistes, Lebensordnung in Verwendung der Zeit, in Vertheilung der Arbeit und Erholung.	Selbstbetäubung — Zerstreuung, Vertiefung.
Selbstausbildung des Geistes — (Wifsbegierde)	Selbstverbildung — Neugier — Nach-

Uebersicht der Menschenpflichten.

I. In Hinsicht auf unmittelbare Wirksamkeit.

Tugenden.	Laster.
Menschenachtung, Menschenschäzzung und Geisterprüfung, Sympathie — Weckung und Nährung des Glaubens an Andere und des Menschen- Vertrauens, Gerechtigkeit und Billigkeit auch gegen Feinde.	Menschenverachtung — Ueberschäzzung, Vergötterung, Ungerechtigkeit, Unbilligkeit.
Menschenermannung.	Menschenerniedrigung.
Mittheilung von Sittlichkeit, Gewinn für das Gute durch Wort und That (Beispiel).	Mittheilung von Unsittlichkeit — Aergernifs, Verführung.
Mittheilung von Besonnenheit, Erweckung des Bewufstseyns ihrer Schwäche und Stärke.	Betäubung, Verwirrung.
Mittheilung von Geistigkeit und Wahrheit —	Falschheit, Täuschung, Lüge, Un-

Selbstpflichten.

Tugenden.	Laster.
Wahrheitsliebe — formelle und materielle Sprachausbildung — Selbstdenken, Forschungs- und Prüfungsgeist, Vielseitigkeit in der Ansicht der Welt, Denkfreiheit.	beterei, Enggeistigkeit, Aberglaube, Einseitigkeit.
Selbstbesiegung des Körpers und Temperaments, der Phantasie und der Begierden — Genügsamkeit.	Selbstsclaverei.

II. In Hinsicht auf mittelbare (niedere) Wirksamkeit.

1) Erhaltung der endlichen Natur (der vernunftlosen):

Selbstbelebung und Bethätigung.	Selbsterschlaffung, Einschläferung und Selbstmord.
Selbstentwickelung und Geschmeidigung — Kenntniss.	Selbstverbuttung.
Selbsternährung und Pflege — Mässigkeit.	Selbstaufreibung — Unmässigkeit (Gefrässigkeit, Versoffenheit).
Selbstumkleidung — Reinlichkeit, Einfachheit und Züchtigkeit.	Selbstentblössung — Unreinlichkeit, Geschmaklosigkeit, Luxus.
Selbststärkung, Ergänzung und Erholung — Keusch-	Selbstschwächung durch Abdar-

Menschenpflichten.

Tugenden.	Laster.
Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Redlichkeit — Verschwiegenheit und Zurükhaltung — Aufklärung, Erhaltung und Befestigung ihrer Ueberzeugungen.	treue — Verschlossenheit und Schwazhaftigkeit — Verfinsterung (Obscurantismus).
Weise und wohlwollende Benuzzung fremder Naturkräfte.	Mißsbrauch derselben.

II. In Hinsicht auf mittelbare Wirksamkeit.

1) Erhaltung der endlichen Natur.

Menschenbelebung.	Menschenaufreibung, Menschenmord.
Zucht oder physische Erziehung der neugebornen Menschen und Weltkenntnisse.	Verziehung und Verweichlichung, Verbannung Anderer.
Menschennährung und Pflege der Kinder etc.	Vernachlässigung Andrer.
Menschenbekleidung der Entblößten, Förderung der Wohlhabenheit.	Verleidung zum Aufwande.
Menschenstärkung der Gesunden und der Kranken.	Menschenschwächung.

Selbstpflichten.

Tugenden.	Laster.
heit.	bung und Verstümmelung, wie durch Verweichlichung und Unkeuschheit.
Erwerbung und Erweiterung des äussern Eigenthums.	Liederlichkeit und Verschwendung, Habsucht, Kargheit und eigentlicher Geiz.
2) Erregung der endlichen Natur.	
Entwickelung und Leitung des Genuſsvermögens, reine Stimmung für den Reiz der Natur — Empfindsamkeit.	Abspannung oder Ueberspannung, Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit — Empfindelei.
Selbstgenuſs und Selbstbeseligung, Frohsinn und Heiterkeit, Gleichmuth und Heldenmuth.	Selbstquälerei, Laune, Miſsmuth und Kleinmuth, Freiheit und Verzweiflung.

Menschenpflichten.

Tugenden.	Laster.
Förderung der Industrie — Unterstüzzung der Armen und Waisen.	Verarmung, Kälte gegen gemeinnüzzige Anstalten.

2) Erregung der endlichen Natur.

Tugenden.	Laster.
Weise Nährung des fremden Genufsvermögens, gesellige Annäherung und Befreundung — Berufswahl und Berufstreue — Herablassung, Gefälligkeit, Höflichkeit, Verträglichkeit, Versöhnlichkeit, Liebe, Freundschaft — Wohlthätigkeit — Dankbarkeit.	Unterdrückung desselben, Absonderung — Privatisiren — Berufsvernachlässigung — Ungefälligkeit, Rechthaberei, Unverträglichkeit, Partheigeist, Unversöhnlichkeit, Hafs und Feindschaft — Undankbarkeit.
Beseligung und Erheiterung Andrer, Schonung, Tröstung und Beruhigung, Erhaltung ihres guten Rufs — zum Besten kehren.	Selbstsucht, Verstimmung, Verleitung, Kränkung; Verhöhnung und Verläumdung, Ausspürungssucht und Horcherei, Verkleinerungssucht, Tadelsucht und Spottsucht.

Pflichten in Hinsicht auf die Gottheit.

Demuth und Ergebung.

Andacht und Gebet.

Vertrauen und Hofnung.

Pflichten-Lehre.

Das Erhabene, was wir in schwacher Menschensprache durch Vernunft bezeichnen, bleibt die oberste Kraft der Natur, doch auch die höchste Gesezgeberin im Reiche der Freiheit. Die allgemeinste und höchste Grundtugend bleibt immer: unbedingte Schäzzung der Vernunft durch das selbstthätige Aufstreben aller Geister zu einer übersinnlichen und unendlichen Welt. Eng verbunden mit dieser Tugend erscheint die unbedingte Achtung für jedes Vernunftwesen; denn innig schliefst sich das Streben an die Lebendigen Alle an, in denen sich jene Regel des unendlichen Alls ausdrükte.

In verschiedenen, engern und weitern Kreisen, zieht sich das Handeln bis zu dem Höchsten hinauf, und welche Nothwendigkeit wäre für jeden zunächst dringender, welches Handeln läge uns näher als vorerst das Handeln der Geister in der endlichen Welt, aus der wir uns nie ganz im Leben verlieren können, und das daraus hervorgehende pflichtmässige Verhalten zur sinnlich-übersinnlichen Welt.

Selbstpflichten,

oder Handlungen auf das Vernunft-Ich.

Selbstpflichten sind eigentlich nicht Pflichten gegen uns (um unsertwillen), sondern auf uns und durch uns, oder Pflichten gegen die Vernunft in uns. Das Object machen wir eigentlich Selbst nicht als Selbst, sondern als Ich, als reine Intelligenz aus.

Was der Mensch sich selbst schuldig sey, das ist er keiner Neigung der Selbstliebe schuldig, vielmehr dem freien Bewufstseyn seiner Würde.

Demnach ist die Grundlage aller Selbstpflichten die Pflicht der Selbstkenntnifs, durch welche alle Selbstwürdigung und Selbstschäzzung möglich ist. Von dieser ist auszugehen. Die Pflicht der Selbsterkenntnifs geht aber weniger auf das Können, oder auf vorübergehende Zustände als vielmehr 1) auf die Zwecke und das Wollen, mithin auf seine Kraft, bei thätiger Anwendung derselben, und 2) auf den Grad der Erreichung jener Zwecke, auf das, was man in seinem Innern geworden ist und schon mit diesem Maasse noch werden und durch sich selbst allein werden kann.

Um den Umfang der lezten moralischen Art der Selbsterkenntnifs zu übersehen, hat man auf das Pflichtmässige und Vollendete derselben zu sehen. Sie ist demnach 1) absichtlich, d. h. besonnen und mit dem Zwek sich nicht zu beruhigen, sondern zu höherer Kraft zu ermuntern; 2) unpartheiisch, d. i. ohne Vergleichung mit Schwächern; 3) allseitig, d. h. auf jede, auch verborgnere, innere Regung,

auf leisere, obgleich unbedeutend scheinende Wünsche, die sich durch Nichtprüfung verstärken, und deren Aeusserung nur die ungünstige Gelegenheit hemmt. Dem der sich zu kennen strebt, ist Nichts gleichgültig.

Nur diese lezte Selbsterkenntnifs ist die Schwierigste; denn sie sezt 1) einen Grad der Aufmerksamkeit auf sich selbst voraus, welche die gewöhnliche Bequemlichkeitsliebe und äussere Zerstreuung hindert. Sie sezt 2) einen Muth voraus, welcher die Einsprüche der Eigenliebe verstummen läfst; so wie 3) eine Strenge, welche die Schmeichelei der Einfältigen, und die Schonung der Falschen zurükweifst.

Die Selbstkenntnifs ist demnach möglich, 1) weil sie nothwendig ist. Ohne Bewufstseyn unserer Kraft und unsres Rechts kann weder Gewissenhaftigkeit noch rüstige und fortschreitende Tugend möglich seyn. Die Selbsterkenntnifs ist 2) möglich, weil sie nüzlich erscheint, insofern man nemlich seinen wahren Beruf und immer neue Kräfte kennen lernt. Sie ist 3) möglich, weil sie durch Uebung, sich in kleinen Zwischenräumen zu sammeln, und das Gute in Andern aufzufinden erleichtert.

Die Selbstpflichten überhaupt zerfallen in eine doppelte Art. 1) Pflichten der Erhaltung seiner sinnlichen Natur. 2) Pflichten der Erhebung seiner sinnlichen und übersinnlichen Natur.

I. Selbstpflichten der Erhaltung seiner sinnlichen Natur. — Alle diese Pflichten können

nur bedingte oder begränzte seyn, in so fern sie nemlich den Pflichten auf die übersinnliche Natur untergeordnet sind.

Die erste Classe dieser Selbstpflichten ist die bedingte Pflicht der Selbsterhaltung.

Selbsterhaltung.

Selbsterhaltung ist die Begünstigung der fortdauernden Entwickelung und Ausbildung alles dessen, was zu unserm sinnlichen Selbst gehört. Die Pflicht sich zu erhalten, hat ihren bestimmten Kreis; sie gilt nemlich nur so weit als die Erhebung und Erhaltung unsers bessern Selbst, oder die Verherrlichung der Vernunft-Würde in uns nicht gestört wird.

Wir sollen also allerdings leben, aber nicht blos um zu leben, sondern vielmehr, um höher, freier, nüzlicher zu leben. Mithin ist das Wirken in seinem Beruf, das freie Bekenntniſs anerkannter Wahrheit, die muthige Vertheidigung fremder Unschuld uns heiliger als das Leben.

Die Selbsterhaltung bleibt jedoch, troz jener Einschränkung, wirkliche Pflicht und zwar nicht um in leeren und thatlosen Wünschen uns selbst zu verlieren, auch nicht darum, weil zum Leben und Lebensgenuſs uns ein Naturtrieb dringt; denn auch ein lästiges Leben sollen wir erhalten: vielmehr aus dem weit erhabenen Grund, weil die Würde der Vernunft nicht anders dargestellt und thätig anerkannt werden kann; als durch lebendige Wesen.

Eine unmittelbare Folge jenes Erhaltungsgesezzes ist der Zuruf der Pflicht: **Morde dich selbst nicht**, d. h. unternimm Nichts, was, deinem eignen Bewufstseyn nach, ohne höhere Nothwendigkeit dich einer Gefahr aussezt; beschleunige nicht den physischen Tod auf eine leichtsinnige Art, oder ohne höhere Nothwendigkeit.

Nun lassen sich folgende sehr verschiedene Thätigkeiten unterscheiden: 1) **Freie Selbstaufopferung**, d. h. ein besonnerer Entschlufs, eine Lebensgefahr für die Pflicht nicht zu scheuen. Diese Thätigkeit hat durchaus moralischen Charakter; denn das physische Leben wird verleugnet, um das Moralische zu erhalten. Gerade hier verräth sich der Triumph der Freiheit als Naturbesiegerin. Die Schranke dieser Thätigkeit liegt darin, dafs der Mensch sich nicht blos zum Mittel der Andern herabwürdige, oder aufs Ungewisse hin, sein Leben aufs Spiel sezze. 2) **Selbstertödtung** — Abstumpfung des sinnlichen Selbst — ist dagegen eine Beraubung eines **Mittels** zum **Wirken** in der Sinnenwelt. Dahin gehört das **Absterben** für **diese** Welt. 3) **Zufällige Selbsttödtung**, d. i. unabsichtliche und unbesinnliche Selbstentleibung. Hier kann die Schuld nur da anerkannt werden, wo der Leichtsinn im Spiel war; wo aber der Gebrauch der Vernunft versagt war (Wahnsinn), da hebt dies die Schuld auf; obgleich die im Ganzen besonnenen, aber in einem **Anfall** von Sinnlosigkeit das Leben zerstörenden Selbstmörder sich anders verhalten. 4) **Eine muthwillige** und langsame **Selbstaufreibung** mit verschiedenen Graden der Besonnen-

heit. Diese wird nur dann entschuldigt, wenn sie das einzige Mittel war, seinem Berufe und seiner Pflicht zu leben. 5) Willkührliche und absichtliche Selbstzerstörung ohne Noth aus kalter Reflexion, d. i. Selbstmord.

Bei dem Selbstmorde können zwei Grade unterschieden werden.

Er ist entweder im mildern Sinne ein Verdrufs und Unmuth über das Leben, welches er als einen Fluch ansieht.

Oder er ist im gröbern Sinne eine plözliche und gewaltsame Selbstzerstörung.

Wäre auch der Selbstmord der lezten Art minder gewöhnlich unter uns als unter ehrgeizigen Republikanern, so zeigt sich dagegen der Verdrufs und Fluch des Lebens in einzelnen Momenten, der zu ihm führen kann, häufiger.

Um sich den Selbstmord zu erklären, welcher so stark gegen den natürlichen Lebenstrieb spricht, kann man eine allgemeine Quelle in der zu späten Selbstkenntnifs, und in dem Mangel an Selbstvertrauen finden. Es fehlt dem Selbstmörder an Muth zu sich selbst. Zwar scheint der Selbstmord als Gegensaz gegen den mächtigen Trieb des Lebens einen starken Heroismus und eine seltene Seelenstärke zu verrathen, und Selbstmörder könnten ihren Muth erheben. Allein dieser Muth ist nur scheinbar, nemlich ein roher Troz oder eine übertriebene Liebe zur Ruhe. Dagegen gibt es einen höhern Muth, welcher

welcher jenen überwiegt, den Muth, ein fast unerträgliches Leben dennoch zu dulden und mit Freiheit zu gebrauchen. Er aber fehlt dem Selbstmörder, den die Furcht gewöhnlich antreibt.

Der Selbstmord erscheint 1) als Schwäche der Furcht vor nahen oder fernen Leiden der Seele oder des Körpers. Dazu kommt 2) eine Schwäche des Geistes, die entweder in Schwärmerei oder in irgend einem Vorurtheile sichtbar wird.

Das Vorurtheil, als sey der Mensch jemals unfähig sittlich fortzustreben, wird durch die Gegengründe entkräftet: 1) dafs keine Stunde ohne die Möglichkeit sey etwas Gutes zu thun; 2) dafs ein künftiger Zustand, auf den wir uns etwas ersparen, uns völlig unbekannt sey; 3) dafs der Wille des Menschen, geistig zu leben, das niedere Leben voraussezt.

Das Pflichtwidrige des Selbstmordes liegt aber nicht in der Aufopferung des sinnlichen Lebens an sich, sondern in seiner Aufopferung für unsre Leidenschaft, in der willkührlichen Liebe zur Ruhe, mithin in der Herabwürdigung seiner selbst zu einem blossen Mittel.

Das Urtheil eines moralischen Menschen über einen bestimmten Selbstmörder, würde nur dann dem göttlichen Richter-Urtheil gleichen, wenn der Mensch bei dem unbesinnlichen Zeitpuncte der That die eigentliche tief verborgene Triebfeder erforschen könnte; als endliches Wesen hat er den Thäter nachsichtsvoll zu beurtheilen.

Kommen die Vorbauungsmittel in Betracht, so gilt hier der feste Vorsaz, zu verhindern, dafs keine

Anwandlung des Lebensüberdrusses durch irgend eine Nährung in herrschende Stimmung übergehe.

Unser physisches Leben darf uns allerdings nicht zu wenig dünken, doch auch nicht als das Höchste. Das Sittengesez verlangt nur, daſs auch das Werkzeug des physischen Lebens oder der Körper, in einer für ein höheres moralisches Leben angemessenen Verfassung erhalten werden solle.

Die Gesundheit des Körpers besteht in der reinsten, leichtesten Lebendigkeit und wahrsten, nicht üppigen Kraft. Nach dieser Gesundheit strebt der Mensch aus Achtung für den Geist, dessen ungestörte Entwickelung, reine Empfindung und Kraftäusserung von der Gesundheit des Körpers abhängt.

Daher entsteht das Gebot: Schäzze dein Leben. Schäzzen soll man also das Leben nicht sowohl als das Leben an sich, sondern weil es zu einer Person, und zu unserer Person gehört, weil in ihm die nothwendige Bedingung unsers Wirkens liegt. Hierzu gehört die Zufriedenheit mit unserm Leben als Pflicht gegen uns selbst, so wie vorzüglich eine Schäzzung desselben nach seinem wahren Werthe, bei dem wir in keiner Lage eigentlich wünschen dürfen zu sterben, was immer kindische Schwäche oder leidenschaftliche Schwärmerei voraussezt.

Ein zweiter Aufruf ist, seine Gesundheit zu fördern, oder seinen Körper in der reinsten Lebendigkeit zu erhalten, und dadurch moralische Brauch-

barkeit durch Kraftgewinnung sich zu verschaffen. Denn auch die Gesundheit an sich, als sinnliches Wohlseyn, hat keinen innern Werth, wohl aber als Mittel der Pflichtübung, d. i. als Unterstüzzung der Vernunft-Wirksamkeit. Daher soll aus Achtung gegen den Geist in uns und seine Freiheit allein die Gesundheit gepflegt werden. Sie ist ihm die nothwendige Bedingung zur reinen Empfindung, zum wahren Gefühl, zur ungestörtern Stärke, zur freiern Anwendung des erkannten Guten. Wo der Körper reine Fülle, und wahre Kraft hat — was unsre nervenschwachen Zeitgenossen kaum ahnden — da ist der Körper dem Geist so wenig gefährlich, daſs er vielmehr die Ausschweifungen der Phantasie bändigen hilft. Und fast unglaublich ist, was der Mensch durch die Art von Nichtachtung der Reize des Körpers, in der Abhärtung, zu dessen Besten vermag.

Die Selbsterhaltung ist zwar an Mittel gebunden, welche die Lebenskraft sichern, und sowohl den Lebensunterhalt als den Lebensgenuſs umfassen. Doch auch hier ist auf diese nur als auf Mittel zu sehen, auch hier verräth sich der höhere sittliche Geist in ihrem Gebrauche. Der Genuſs der Nahrungsmittel kann an sich, wie für uns, unverhältniſsmässig seyn.

Diese Unmässigkeit übertreibt entweder die Wahl durch die Neigung nach ausgesuchten Nahrungsmitteln, d. i. Leckerhaftigkeit, zu der auch die ekle Wahl gehört, oder sie übertreibt das

Maas und die Menge der Lebensmittel, d. i. Schwelgerei. So sehr man vor der Unmässigkeit in den Extremen zurükschaudert, so hat doch der sittliche Mensch wirklich Ursache auf seiner Hut zu seyn, da sie keineswegs blos die thierische Sinnlichkeit des Rohsinns wilder Völker, sondern auch die Lust der verfeinerten und überfeinerten Menschen ausmacht. Denn nicht nur Gaumenlust steigt in einem verweichlichten Zeitalter, sondern es wird eine sogenannte Erhöhung der Lebensgeister oft von denen in Schuz genommen, welche mehr begeisterte Dichterphilosophen als nüchterne Weise heissen können.

Die Unmässigkeit erscheint aber 1) als gefährlich, theils für die Lebenskraft selbst, welche sie schwächt, theils für die Entwöhnung von Genüssen, die man sich leichter angewöhnt als abgewöhnt; 2) als herabwürdigend, denn sie schwächt das Bewufstseyn, die Entschlossenheit, den Muth und die Kraft zum Handeln. Warum hielten sich ganze Nationen so lange in tiefer Barbarei? Man denke an die Sinesen, an berauschte Schamanen.

Desto mehr ist es Pflicht für den Menschen, dafs jeder seine Lebenskraft, die ihm zugetheilt ist, durch ein ihr angemefsnes Maas von Lebensmitteln erhalte, d. h. Mäfsigkeit beweise. Der Mensch soll zwar alles geniessen können, was Leben fördert, er soll jedoch nur diejenigen und nur so viele Lebensmittel wählen, als zur Sicherung und angemessener Erhöhung seines Lebens nöthig sind. Diese Mässigkeit, welche nicht für den Genufs, sondern für das Leben geniefst, ist Pflicht, damit der

Mensch seine ganze freie Kraft ungestört gebrauchen könne.

Der Mensch schüzt sich vor Uebermaas; 1) schon vor allem Genufs, theils durch Entfernung reizender Gelegenheiten, theils durch den festen Vorsaz besonnener Mensch zu bleiben. 2) Beim Genufs wird die stete Aufmerksamkeit auf sich selbst den Menschen auch seines Maasses nicht vergessen lassen. 3) Nach dem Genufs wird die Rüksicht der Lebensmittel uns über uns selbst belehren, wozu eine absichtliche Versagung noch kommen mufs.

Die Mässigung macht nicht ein blosses Halten im Gleichgewicht aus (denn wir sollen nicht der Spielball einer künstlichen Woge seyn), sondern die ausgedehntere höhere Gewalt, über seine sinnlichen Gefühle und Neigungen. Es darf der Mensch geniessen; doch nur um zu leben. Genufs ist daher den Tugendhaften nie Zwek, nur Mittel, nicht wegen der seligen Folgen der Enthaltung (was ein Zufälliges wäre), sondern als Mittel zu freier Besonnenheit.

Der Mensch wird also 1) nicht zum Geniessen geboren; vielmehr schränken höhere Kräfte seine Genufsfähigkeiten ein. 2) Der Genufs ist nicht immer möglich, nicht in des Menschen Gewalt, weil er vom Zufall abhängt. 3) Der blosse Genufs, auch der geistvollste bleibt leer und unbefriedigt; insofern er nie das Herz ganz ausfüllt. 4) Der blosse Genufs an sich ist etwas Erniedrigendes;

denn er sezt uns dem Thiere gleich, macht uns abhängig und sclavisch.

Demnach hat der Vernünftige den Genufs sich möglichst entbehrlich zu machen durch zwei Hauptmittel: 1) durch Strenge bei dem Reize der blossen Lust; 2) durch regelmässige und angestrengte Wirksamkeit.

Eine zweite Mässigung verräth sich bei den oft überraschenden Affecten. Gegen sie und ihre Herrschaft wafnet theils Bezähmung seiner Phantasie, theils Erhaltung seiner Fassung und Besonnenheit.

Eine dritte Mässigung der Begierden und Leidenschaften verräth sich in der Abziehung von den Gegenständen derselben, in der Erinnerung an ihre Unzuverlässigkeit, in der Zuflucht zu uns selbst.

Die Nothwendigkeit angemessener Umgebungen

beruht auf der Art der Kleidung, der Wohnung, der Ausschmückung und Anwendung der äussern Hülfsmittel unserer Wirksamkeit.

Wir sind diese angenehmen Umgebungen schuldig nicht blos der Reinlichkeit und Gesundheit, nicht blos dem äussern Anstande, sondern vorzüglich der Achtung gegen die ordnende Vernunft, welche einen entsprechenden, harmonischen Ausdruk des Innern fordert. Das zarte Gefühl des Schiklichen wird verlezt durch die Freistellung für den Anblik jedes Menschen; die blos thierischen Theile erscheinen dem

roh, für den die reine Schönheit Werth hat. Dieser Rüksicht ist die für die Gesundheit untergeordnet.

Man braucht bei diesem Theile der Pflicht der Selbsterhaltung nicht einmal von dem Factum auszugehen, dafs es wenige ganz unbedekte und nakte Völkerschaften gab, dafs, wenn es ihrer gab, doch mit dem Fortschritt zur Civilisation das Bedürfnifs der Bedeckung eben so stieg. Die alte Sage liefs es sogar schon in dem paradiesischen Park von Eden entstehen. — Wir können vielmehr von der Pflicht ausgehen: der Mensch soll sich bekleiden. Allein es nimmt die Moral zugleich die Art der Bekleidung in Anspruch und lehrt es einsehen, dafs es Sache des Gewissens werden müsse, von Mifsbräuchen in dieser Hinsicht sich zu entfernen.

So soll die Kleidung 1) unsrer Gesundheit gemäfs eingerichtet seyn, mithin allen Theilen zwekmässige Bedeckung geben, welche derselben bedürfen, und dadurch den Grad der Wärme erhalten, den sie nöthig haben zu verschiedenen Zeiten.

Sie soll 2) jede Verlezzung der reinen Schönheit vermeiden, und daher der Reinlichkeit entsprechen. Reinlichkeit vermeidet alle widrigen Eindrücke des Ekels in Andern. Sie ist weiter ausgedehnt als es scheint, und nicht blos auf Absonderung aller Flecken vom Körper und von Kleidung, sondern auch von allen Werkzeugen unsrer Thätigkeit, von allen unsern Arbeiten, von Wohnungen; sie mufs ihre freundliche Aussenseite auch über die

alltäglichsten Aeusserungen und alle Handlungen verbreiten.

Der Mensch ist dazu verpflichtet; — dies sah man längst ein. Nicht nur hielten die Religionsstifter auf oft unzähliche Körperreinigungen, nicht nur waren manche der alten Priester ein Muster der Reinlichkeit; sondern es ist die innige Verwandtschaft der äussern Reinlichkeit und der innern Reinigkeit überhaupt nicht zu verkennen. Jedes Laster sezt eine gewisse Hinwegsezzung über den moralischen Ekel voraus.

Den Hauptverpflichtungsgrund aber finden wir in der Erhaltung seiner Natur durch einen harmonischen äussern Ausdruk des Innern. Der gute Mensch trägt seine innere Harmonie auch auf sein Aeusseres über, und wie er seinen innern Sinn für Ordnung durch Handeln bewährt, so verbreitet er sie auch über seine äussern Umgebungen, und sie strahlen ihm sein Inneres zurük. Es ist Achtung gegen die ordnende Vernunft, dem Aeussern ein natürliches und anständiges Gepräge aufzudrücken, und eine unbeflekte Phantasie, ein geordnetes Gemüth auch äusserlich einfach anzukündigen. Immer sind daher die Quellen der Unreinlichkeit unsittlich. Seyen es nun Vorurtheile, wie z. B. als ob die sogenannte Natürlichkeit (die aber oft Unnatur ist) schön sey, oder als ob Armuth nicht mit Reinlichkeit bestehen könne — oder sey es Zerstreuung und Sorglosigkeit wie bei manchem sogenannten Genie oder lebhaften Kopfe, oder ein pedantischer Eigensinn, der nichts für wichtig hält, oder eine Affectation, die sich

auszeichnen will, oder endlich wirkliche Liederlichkeit, die immer den Schmuz mit der Verleugnung ihrer Würde behält.

Die Gränzen dieser Pflicht ergeben sich von selbst.

1) Die äussere Reinlichkeit soll nicht unbedingt geschäzt, sondern der innern Reinigkeit des Gemüths immer untergeordnet werden (so wie niemals die Unordnung in seinen Umgebungen als das Zeichen eines gelehrten Mannes angesehen werden darf).

2) Das Uebermaas ist auch hier vernunftwidrig. Hier entsteht die Frage, wiefern sich dieses Maas bestimmen lasse und wiefern Schmuk, ob Puz, ob Pracht gerechtfertigt werden könne.

Die Ausschmückung der äussern Umgebungen geschieht nicht in dem gehörigen Maasse, wenn der Luxus als Aufwand und Prachtliebe erscheint, d. h. wenn er ein üppiger ausschweifender Aufwand ist.

Aufwand überhaupt nennen wir Verwendung eines (grössern oder geringern) Theils seines innern oder äussern Vermögens zur Befriedigung zufälliger (nicht nothwendiger) und verfeinerter (nicht natürlicher) Bedürfnisse des (niedern oder höhern) Wohlseyns. Luxuriös ist daher nicht derjenige, welcher alle nothwendigen Bedürfnisse seines Standes, sondern, welcher zugleich die Zufälligen befriedigt, wobei vorausgesezt wird, dafs es dem Subject zu ei-

nem Bedürfnisse, mithin zu einem an sich nicht nothwendigen geworden ist. Immer muſs daher beim Luxus (*luxus* von *luxare*) ein Hinausgehen über die allgemeinen physischen und nothwendigen Bedürfnisse vorausgesetzt werden. Daher ist Pracht nicht ein nothwendiges Merkmal des Luxus, — Prachtliebe nur eine Art oder Ausschweifung desselben. Selbst Diogenes im Fasse konnte Luxus treiben, da er noch wenig bedurfte; so der Puz roher Völker; welche noch wenig Auszeichnungen unter sich haben. Wiederum ist auch der noch luxuriös, welcher auf geistige Bedürfnisse, die verhältniſsmässig entbehrlich sind, zu viel Zeit wendet. — Auch jeder Kraftaufwand ohne dringende äussere Noth gehört hieher.

Der Luxus geht also nicht unmittelbar auf natürliche Bedürfnisse; — das lallende Kind kann ihn nicht äussern; dagegen zeigt er sich schon früh, d. i. sogleich, als irgend ein natürliches Bedürfniſs ausgezeichneter genährt wird, z. B. bei der natürlichen Empfindsamkeit des Mädchens, oder seinem Verschönerungsstreben fremder Gegenstände — im Puz der Puppe. Bei dem Knaben weniger, allenfalls in seiner Kraftäusserung — in militärischen Auszeichnungen.

Die verschiedenen Richtungen, welche der Luxus einschlägt, sind: 1) in sinnlichen Geschmaks-Geruchs-Empfindungen (bis zur Leckerhaftigkeit, von dem natürlichen Zartgefühl bis zur Delicatesse); 2) in Bedeckung, Kleidung, Puz (bis zur Modesucht); 3) in Wohnung (Bauen, Hausrath, Werkzeuge seines Geschäfts, Bibliothek); 4) im Geniessen (der

Vielen, des Mannichfaltigen, des Abwechselnden — Hören, Lesen).

Schon hieraus erhellt, dafs der Luxus ein Verhältnifsbegrif — und ein Mittelgut sey; dafs der Aufwand immer beziehungsweise zu verstehen. Es kann daher nie von dem Luxus im Allgemeinen, sondern von besondern Arten und Graden desselben die Rede seyn. Er ist ein relativer Begrif, denn 1) ändert sich das Bedürfnifs nach Graden der subjectiven Nothwendigkeit, im Gegensaz gegen Wohlleben und Bequemlichkeit, sinnlichen und artistischen Geschmak, sehr ab bei einzelnen Menschen, Lebensarten, Bildungsstufen und Völkern. 2) Er hat seine Grade und Gränzen. Diese Gränzen sind aber nicht völlig unbestimmbar.

Des Luxus Werth ist ein bedingter, wie sein Begrif ein relativer. Die Urquelle zeigt sich auch hier unschuldig im Naturtrieb der Erweiterung; und insofern ist er unvermeidlich im Gefolge der verfeinerten Sinnlichkeit des gewekten Schönheitssinnes der menschlichen Betriebsamkeit und des Wetteifers.

Dafs er unsittlich werden kann, erhellt schon daraus, dafs er ein Mittelgut, und als solches dem Mifsbrauche unterworfen ist.

Dieser Mifsbrauch verräth sich freilich oft genug in der Uebertreibung aller Art. Unsittlich ist also der ausschweifende Aufwand. Dieser hält

1) entweder nicht Schranken in dem Streben. — Das Streben geht zu weit, geht über die Gränzen seines Vermögens, seines Berufs, seines

Standes hinaus; — das Streben wird zu stark und heftig, es wird Hang und Sucht, z. B. Glanzsucht, Repräsentationsstreben, Titelsucht, Modesucht; — es nährt andre Begierden und ganz besonders die Eitelkeit, und gibt leicht Anlafs zu immer grössern Unordnungen und Ausschweifungen. Die Folgen davon erstrecken sich weithin, bis auf die gehemmte Bevölkerung und das Sinken des Staats.

2) Oder er hält nicht die gehörige Gränze in der Beurtheilung, in der Auswahl. — Das blosse Mittel wird als Zwek geschäzt; — der Ausschmükkung seiner Umgebungen wird ein grösserer Werth beigelegt als ihr zukommt. Welche Sophistereien verderben hier die Gesinnung!

3) Oder er hält nicht das gehörige Maas im Genufs. — Der Aufwand wird Ueppigkeit, ja Schwelgerei; — das zufällige Bedürfnifs wird zum nothwendigen, und es zeigen sich früher oder später, in grösserm oder geringerm Umfange alle die schädlichen Folgen jeder Ausschweifung, der Verlust an Leben, an Vermögen, an Zeit, an Familienglük, an häuslichem Sinn.

Das Unsittliche dieser Ueppigkeit können wir in nichts Tiefern finden, als in der mehr oder minder gehemmten (ruhigen, besonnenen und starken) Sammlung des Gemüths für die Erhaltung einer ächten Grösse, seiner wahren Würde.

Die wahre Würde hat einen Sinn für innere, ächte Grösse, nicht für falschen Glanz, sie will rein seyn, nicht scheinen, nicht viel schimmern, noch weniger blenden. Es steht unter der Würde

des Menschen, einen Geschmak an Kleinigkeiten zu nähren, der das Gemüth in beständiger Zerstreuung erhält und aus sich selbst herausführt. Wer sich selbst nur in einem so übertriebenen Aufwandsstreben gefallen kann, wen die einfache schlichte Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse anekelt, wer erkünstelte Bedürfnisse auf Kosten der höhern und nothwendigen befriedigt, wer nur sein Wohlseyn ohne fremdes Wohlthun bezwekt, der ist kein edler Mensch, aber eben darum auch kein freier.

Doch der Luxus zeigt auch eine Gränze der wirklichen Moralität. Dabei ist aber nicht die Frage: Wie man dem Luxus den schädlichen Einfluſs benehme? Oder wiefern die Unsittlichkeit nothwendig mit ihm verbunden sey? noch auch: wiefern gewisse Scheintugenden mit ihm bestehen können? — sondern es ist um eine sittliche Beurtheilung des Aufwandes zu thun als Handlung, sey es in denen, die ihn suchen, oder die ihn durch Luxuserfindungen, Waare etc. befördern, oder die ihn blos nachahmen. Was sind die rechtmässigen Schranken, in denen der Mensch auch da noch frei und gut bleibt, wo er Aufwand macht? Soll der Aufwand als wirkliche Tugend bestehen können, so muſs er als ein Nothwendiges bestehen. Die Rechtfertigungsgründe können nicht zufällige Entschuldigungen ausmachen, z. B daſs der Luxus an dem schönen Geschlechte entschuldbarer scheine, da dessen Naturbestimmung sey, durch Schönheit zu gefallen, — daſs durch die Erfindungen des Luxus der menschliche Geist erweitert werde (da

er doch nicht der Sinnlichkeit dienen soll), — dafs durch den Vertrieb der luxuriösen Waare der Handel und der Unterhalt vieler Menschen befördert werde (da dieser zufällige Vortheil der Ernährung nicht auf Unkosten der höhern Selbstpflicht gegen unsre Würde begünstigt werden kann).

Die Nothwendigkeit, unter welcher der Aufwand steht, ist entweder eine Aeussere. Nicht selten, auf gewissen Bildungsstufen, in gewissen Fällen ist er unvermeidlich, so besonders bei der steigenden Civilisation und den verwickeltern Einrichtungen der Gesellschaft. Er trat überall ein, sobald der Ackerbau, der Handel, die Künste blühten, so bald Ungleichheit des Eigenthums entstanden war. Wenn ein Völker-Regent in seinen nahen Verhältnissen den Wiederschein seines höhern Postens und seines erhabenen Ranges ausdrükte, ohne dabei seiner Sinnlichkeit zu huldigen, so ist dies von seiner Person unzertrennlich. — Oder es ist die Nothwendigkeit eine Innere. Da gilt der Aufwand, der unserm Beruf angemessen ist, als Mittel unsere Würde sichtbarer und nachdruksvoller zu behaupten, und die Umgebungen unserm innern und äussern Vermögen angemessen seyn zu lassen. Dabei aber wird vorausgesezt, dafs der Aufwand nicht den Geschmak verderbe. Er sey stets ästhetische Darstellung der innern Würde und ertheile dem Leben des Mächtigen Grazie und Einflufs auf das Ganze. So unterscheidet sich der edlere Geist des Aufwandes durch die Angabe des Zweks und durch die Angemessenheit an unsre innere und äussere Kraft. Daher wirkt man auch dem Hange nach erkünsteltem Schein-

glanz (entgegengesezt dem wahren Anstand) durch den festen Vorsaz entgegen, auf seine wahre innere Würde vor Allem zu halten.

Mode.

Mode wird hier oft als ein Princip des Handelns befolgt, dessen Macht in einem Grade anerkannt wird, dafs man sogar von Tyrannei spricht. Sie ist die von der Zeit abhängige Regel für das Herrschende des Anständigen in Kleinigkeiten (bei theoretischer wie bei praktischer Rüksicht), nicht eben für das Schöne, noch für das Nüzliche.

Der Trieb nach Thätigkeit erzeugt die abgeleitete Neigung zur Veränderung und diese die Mode. Daher sind theils träge, theils ernste Menschen weniger für den Wechsel der Mode als Nationen mit leichter Beweglichkeit und von lebhafter und erfinderischer Phantasie.

Es ist die Mode unsittlich als blosse Regel, überdies als zufällige Local-Regel, — als ein Gesez, und überdies als ein allgemein gültiges Gesez. Wer sich ihrer Herrschaft irgendwo blind überläfst, der wird Sclave einer Tyrannin, dessen Freiheit, dessen eigne Denkkraft wird beschränkt. Daher kann ein vernünftiger Mensch nie sehr modisch seyn, am wenigsten um es zu seyn. Er müfste zu grosse Aufmerksamkeit auf Kleinigkeiten wenden und einen Hang zu ihnen hegen; er müfste seinem Berufe die Zeit und, was noch mehr sagen will, die Unbefangenheit rauben, deren Aufopferung das Nachgehen nach den Veränderungen der Mode fordert. Er müfste sogar nicht selten seinen Geschmak für

das Schöne aufopfern, wenn er die schwache Nachgiebigkeit hätte, sie immer schön zu finden. Auch verräth die Triebfeder der Gesellschaft Schwäche. Nicht die herrschende Meinung, sondern das eigne Bewufstseyn des Vernunftspruches bestimmt das, was gut ist. Dagegen erregen theils die Abwechselungen der Mode, theils die Anhänglichkeit an ihre Vorschriften, Leidenschaften, nähren den Leichtsinn und veranlassen eine unrichtige Schäzzung des Menschenwerths.

Sittlich ist die Befolgung der Mode aus Rüksicht auf den höhern Geist einer sittlich fortschreitenden Thätigkeit. Es wird jedoch der Grundsaz der Veränderung, durch die ruhig besonnene Wahl geleitet, welche kein neues als solches annimmt, und kein altes als solches zu langsam ablegt, vielmehr nach dem vollständigsten Ausdruk unserer Persönlichkeit strebt. Es ist schon unter den feinern Menschen eine Maxime, dafs nicht jede Mode Jedem stehe; darin aber liegt schon Angemessenheit an eine Persönlichkeit. Daher mufs man Freiheit in den Moden wünschen, dem Manirirten und Etiquetmässigen entgegengesezt.

Von dieser Seite sollten uns die Moden sogar ehrwürdig werden — nemlich als fortwährende Keime der Perfectibilität der Menschen bei aller ihrer trägen Anhänglichkeit an Gewohnheiten. So wird der Geist der Sittlichkeit selbst ein Geist der steten Veränderung zum Bessern und dadurch auch zur harmonischen Verschönerung. Diesen Geist der Biegsamkeit in sich zu erhalten, ist eben so Pflicht gegen

gen uns als es Pflicht gegen die allgemeine Vernunft ist, den Geist der Veränderung der Menschen zu einem Geist der Verschönerung zu erheben, mithin ihn zu vereinfachen in seinem Aufstreben. Besonnen aber bleibe stets die Annahme und Wahl der Mode; denn die fortgehende Gewohnheit, welche wir also bezeichnen, kann nur darum die äussern Sitten regieren, damit Vernunft und ihre vorzügliche Anstrengung für das Grosse übrig und geltend bleibe. Das blosse Modische kömmt blos auf den gesellschaftlichen Umgang hinaus und das blinde Mitmachen der Mode steht weit unter dem stillfortschreitenden Anschliessen an den sich als vernünftig bewährenden Geist der Zeit. Wer sich daher in diesem Puncte noch nicht mit seiner eignen Vernunft recht fest weiſs, der schliesse sich wenigstens an die Gewohnheiten der Vernünftigern an.

Selbststärkung.

Der Mensch soll die Natur so verwalten, daſs er sie nicht blos erhalte, nicht blos verändere, sondern auch erhöhe und erweitere. Ehe aber bestimmt werde, was hier Pflicht sey, ist vorauszuschicken, was zu dieser Stärkung und Gewandheit gehöre. In ihr finden wir

1) allgemeine harmonische Erhebung der rohen physischen Anlage zur wahren Kraft und Uebung der Kraft. Wie lang schlummerten so viele physische Kräfte des Menschen, bevor der Geist ihnen Entwiklung gab! Wie viele sind wieder entschlummert, die sonst in der Menschheit erwacht waren,

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

und welche theils die Schranken der Convenienz eindämmen und abstumpfen, theils eine überzeitigte intellectuelle Bildung hemmt. Die körperlichen Anlagen des Gehens, Steigens, Laufens, Springens, Tragens, Ringens, Schwimmens und Bewegens etc. mufste erst die neuere künstliche Gymnastik wieder in den Kreis der körperlichen Erziehung ziehen. Noch immer aber halten Bande aus unnöthiger Furcht schon das Kind gefesselt, und von der Gewöhnung an ein anderes Element als die Stubenluft nur zu sehr zurük. Das ängstliche Warnen der Kinder vor jedem Wagstük gehört eben dahin.

Allein die Erhebung ward als eine harmonische bestimmt, d. i. also angemessen, theils an die jedesmalige Kraft des Kindes (daher über ihre Bewegungen ein Lehrer wachen kann), theils an die einzelnen Theile des Körpers, theils an die Kräfte des Geistes, da körperliche Uebungen freilich nicht der einzige Zwek der menschlichen Erziehung sind.

2) Erleichterung der Gewandheit, d. i. Vermittelung einer zwekmässigen Richtung der entbundenen Körperkraft.

Hier beginnt die Erleichterung der Herrschaft des Geistes, und sein Ausdruk in menschlichen Kunstfertigkeiten sowohl als höhern Geschiklichkeiten, — Schreiben, Tanzen, körperlicher Gelenkigkeit und Anstand.

Schon die psychologischen und sittlichen Folgen der unterlafsnen Ausarbeitung und Stählung der Körperkraft machen die pflichtmässige Uebung wichtig. Der Mensch aber ist verpflichtet, seine Kräfte auszubilden, weil die allsei-

tige Vervollkommnung von ihm als vernünftigem Wesen gefordert wird.

Da diese Pflicht an sich noch nicht den Grad angibt und Neigung und Umstände neue Bestimmungen herbeiführen, so ist sie selbst immer höhern Pflichten unterzuordnen. Daher kann man mit gewissen Graden von Kraft schon zufrieden seyn. Diese Zufriedenheit kann statt finden, wenn sie von der Vernunft gebilligt wird; auch darf die Abhärtung nicht zu weit gehen.

So läſst sich die Sittlichkeit des Tanzes beurtheilen. Was die ältesten Tänze betrift, so waren sie bekanntlich sogar durch eine religiöse Weihe ausgezeichnet und ein Theil des Gottesdienstes. Allein durch diese Weihe wurden sie nicht zugleich sittlich. Sie waren dort der Ausdruk einer wilden Begeisterung der Sagen von ihren Göttern, und gingen nachher in das Ausdrukslose über. Sie waren also nur so lange sittlich, als das Zeichen einer ehrfurchtsvollen oder denkbaren Gesinnung gegen die wohlthätigen Götter in ihnen lag.

Die neuern Tänze sollen, — wenigstens der Theorie nach — ein Werk der schönen Kunst seyn. Wären sie dies wirklich, so konnten die Alten sie schon mit Recht als Bildungsmittel des körperlichen Anstandes nennen. Als freie schöne Körperbewegung, welche schon bei unsern Lehrern der Kunst mehr wahren Kunstsinn und geläuterten Geschmak voraussezte, sind sie daher an sich so wenig unerlaubt, als insofern sie Ausdruk froher Geselligkeit sind.

Doch in beiden Hinsichten gibt es Schranken. In Hinsicht auf körperlichen Anstand ist die Gränze, auf welche jeder Verständige, ja jeder Freund des wahren Schönen von selbst kommt, daſs die Bewegung des Körpers keine rohe Wildheit sey. In Hinsicht auf geselliges Vermögen darf sie nie zur Leidenschaft, oder durch Unmässigkeit der Gesundheit nachtheilig werden.

Zu jener Gewandheit gehört aber auch die nur zu wenig gekannte Pflicht

der freien Herrschaft über den Körper überhaupt.

Seltsam rechnet man nicht selten dahin, was in der That nur Miſsbrauch der rechtmässigen Obergewalt über das Organ heissen kann. Diese usurpirte Herrschaft, die man den Despotismus des Eigensinns nennen könnte, zeigt sich ausser der übertriebenen und abstumpfenden Abhärtung — in willkührlichen Zumuthungen in den ihm bald entzogenen bald aufgedrungenen Unterhaltungsmitteln aller Art und übermässiger Anstrengung des Geistes — ferner in dem Treiben ungewöhnlicher Künste, welche von den Fertigkeiten in den Bewegungen minder beweglicher Theile des Körpers, bis zu den gefährlichsten, ja bis zu den unnatürlichsten und abscheulichsten Verrenkungen gehen. Auch die wilde Gewalt der Leidenschaften über den Körper ist nicht die freie, die hier vorausgesezt wird.

Vielmehr rechnen wir dahin überhaupt — nicht blinde Uebermacht, sondern kräftiges Gegengewicht, besonnene Obergewalt.

Zergliedern wir dies, so liegt darinnen:

1) selbstständige und naturgemässe Leitung der gesammten Entwiklung und Ausbildung. Dazu gehört nicht blos die negative Verhütung alles dessen, was des Menschen natürliche Beweglichkeit hemmen kann, sondern auch positive Stärkung desselben, die so wenig jener Obergewalt des Geistes schadet, dafs sie sie sogar begünstigt. Grade wo der Körper träge, schwach und schwerfällig ist, da despotisirt er am meisten. Nur die wahre Ausbildung benimmt ihm erst die überall hindernde Unbeholfenheit und Plumpheit. Wie sehr unsre Convenienzen aber dagegen verstossen, ist bekannt. Entweder hält man die vorhandene Anlage für zu unbedeutend (z. B. die gleiche Gewöhnung beider Hände und selbst der Fufszehen, die Gewöhnung an grosse Tiefen ohne Schwindel). Oder man hält sie für unmöglich; dies namentlich bei Naturmängeln, die man für unverbesserlich hält. Allein nicht nur kann auch der Häfsliche durch den Ausdruk von Sanftheit oder Geist sich verschönern, auch Fehler der Sprachorgane lassen sich verbessern.

2) Freie Beschränkung der gewöhnlichern Bedürfnisse, — eine Geschmeidigung des Körpers, durch welche er der Seele auch dann Folge leisten kann, wenn ihm nicht Alles zu Theil wird, was seine Thätigkeit erleichtern kann. Gewöhnung also an Hunger und Durst, an Wachen und mühsame Bewegung. Dafs dies der Mensch kann, dies kann jedes lallende Kind den Menschen lehren.

3) Besiegung der Empfindlichkeit und Reizbarkeit des Körpers und ihrer Aeusserung des Menschen, Wille ist kein Reiz, sondern ein Reizverminderer. Er soll sich also auch bei sinnlichem Schmerz so zu behaupten wissen, daſs er das Recht, den Körper zu regieren, nie aufgebe, sich auch nicht durch ängstliche Sorge für die Gesundheit zurükhalten lasse. Dahin gehört auch das Wachen über den äussern Ausdruk des Innern. Der Geist muſs vermögen, von seinen Gefühlen und Neigungen nicht mehr durch den Körper ausbrechen zu lassen, als es für die Pflichterfüllung nöthig ist.

Der Verpflichtungsgrund ist: die Vernunft bedarf zu ihrer Wirksamkeit eines Organs der Sinnlichkeit, aber auch nur eines Organs. Dieses Organ muſs also eine solche Beweglichkeit und Stimmung erhalten, daſs seine Unbehülflichkeit nicht die Wirksamkeit des Geistes störe, noch weniger ihn zum Sclaven erniedrige. Die zufälligen, obschon unleugbar guten Folgen der leichtern Ertragung der Krankheiten und der Genesung, sind Nebengründe.

Da der Körper ein Theil von uns ist, so trift eine Herrschaft über den Körper mit der Selbstbeherrschung oder mit der Besiegung der Sinnlichkeit zusammen. Unter diesem Gesichtspunct ist daher die sittliche Beurtheilung andrer Selbstpflichten erleichtert.

Schaamhaftigkeit und Keuschheit.

Die Pflichten der Schaamhaftigkeit und Keuschheit sind innig vereint, und sie lassen sich unter diesem Gesichtspuncte abhandeln, da sie sonst als Angelegenheit des Geschlechts auf die Pflichten gegen das Geschlecht, mithin gegen Andre betrachtet werden. Sie sind aber um so mehr als Selbstpflichten zu betrachten, da einem sinnlichen Menschen und einem verzärtelten Zeitalter Nichts dem Menschen selbst so sehr Ueberspannung, und so sehr Gewalt anzuthun scheint, als diese Pflicht.

Wie noch die Reinheit des Herzens mit dieser Tugend zusammenhänge, kann schon eine Zergliederung ihrer feinen Verwandtschaften zeigen.

Des Menschen inneres Leben wird leicht gerührt durch ein doppeltes tief eingehendes unangenehmes Gefühl bei der Wahrnehmung von einem nahen Uebel. Es wird gerührt entweder von einer gefährlichen Sache, selbst in der Einsamkeit; dies ist die thierische Scheu, welche sich bei dem Menschen zur Ehrfurcht verklärt. Oder es tritt das Gefühl vor Menschen ein, deren mifsbilligendes oder verächtliches Urtheil über eigne Unvollkommenheit und moralische Schwäche uns in Verlegenheit und Verwirrung sezt; dies ist das holde und zarte Gefühl der Schaam, das Bewufstseyn, dafs man über eigne Handlungen das Urtheil des Höhern zu scheuen habe.

Dieser Instinct der zartesten Achtsamkeit vor dem Richterstuhle der Welt gleicht einem Schrek, der den Menschen erröthen macht.

Die Schaam entwickelt sich also bei der ersten Erfahrung von einer innern Verlezzung. Sie ist entweder übertrieben als Blödigkeit, oder verkünstelt als Sprödigkeit, oder völlig unentwickelt als Unverschämtheit. Ihre herrliche Zartheit erscheint nur in der Schaamhaftigkeit der Jugend, und in der Ehrbarkeit des Alters.

Die zarte Schaamhaftigkeit zeigt sich durch mehrere Arten von Selbstbeherrschung, 1) durch Züchtigkeit, d. i. durch weise Beschränkung des ausschweifendsten Seelenvermögens. In der Phantasie nemlich hat jede Zweideutigkeit ihren Siz und jede Empfindelei ihre Nahrung. Das Unzüchtige in Handlung und Gespräch, in Blik und Gebehrde ist Ausdruk der unreinen innern Bilder, die das Herz vergiften. Wie oft die Gesezze des reinen Schönen in dieser Hinsicht noch in gepriesenen erotischen Gedichten verlezt werden, hat eine reine Geschmakslehre zu beweisen.

Die Schaamhaftigkeit zeigt sich 2) durch Enthaltsamkeit, d. i. durch Beschränkung der zu starken Begierde, nicht durch Ausrottung derselben. Die wahre Enthaltsamkeit durchdringt eine Scheu vor jedem Uebermaasse, und der lebendige Gedanke, dafs die erste, obgleich sehr mässige Nachgiebigkeit gegen die Begierde ihren Reiz verstärke.

3) Durch Keuschheit, d. i. die zarte Bewahrung einer reinmenschlichen unbeflekten Neigung, einer arglosen Unbefangenheit des Geistes, einer reinen Unschuld der Gesinnungen.

Keusch ist noch nicht derjenige, der seine Begierden nicht in äussere Handlungen ausbrechen

läſst, wer nichts Unzüchtiges thut, sondern der, welcher sie bereits in der Entstehung unterdrükt, mithin auch jede Neigung zur Menschengattung überhaupt, wie zu einem Geschlecht derselben insbesondere so zu beschränken weiſs, daſs sie von den Schranken der innern Heiligkeit umschlossen werden. In dem Keuschen liegt also die zarteste Scheu vor Berührung des Unheiligen, doch nicht des Aeussern, sondern des Innern, mithin vor jeder Entweihung. Sie kündigt sich schon in der Enthaltsamkeit an, und war es auch ein unnatürliches Vorurtheil, daſs die Keuschheit auf einer völligen Enthaltung vom Ehestande, ja sogar in einer gewaltsamen Ausrottung des Zeugungstriebes beruhe, so lag dennoch etwas Wahres in dem uralten Glauben, daſs die Bewahrung einer unbeflekten Jungfrauschaft einen Grad der Heiligkeit ertheile. Der höhere Geist der Keuschheit ist aber nichts anders als die innere Unbeflektheit der Neigung — die innere Reinigkeit des Gemüths; daher man eigentlich nicht von Keuschheit des Körpers, sondern nur von Keuschheit des Herzens sprechen kann. Ihren hohen Namen verdient einzig jene arglose und anspruchlose Unbefangenheit, jene höhere Weihe des Gemüths, in welcher keine sinnliche Begierde und am wenigsten die des Geschlechts über ihre Schranken tritt, noch unruhig sich aufregt. Das Herz bewahrt jenes Bedürfniſs tiefer, unendlicher Liebe. Diese Gesinnung aber ist insofern mit der Unschuld der Kinder vergleichbar, als die stärkere sinnliche Begierde nie zum vollen Erwachen kommt, als man sich ihren Wunsch nie mit behaglicher Zustimmung gesteht. Eben daher zeigt sich die Keusch-

heit des Herzens auch in Keuschheit der Gedanken. Ein Mensch, der seine Keuschheit bewahrt, bewahrt zugleich die Unbefangenheit seines Geistes; sie ordnet den Naturtrieb, auch da wo sie ihn befriedigt, einem höhern Zwecke unter. Sie hält noch vor dem Genuſs den hochzeitlichen Schleier — dem eine tiefe Weihe des Herzens vorausgeht — sie hält bei dem Genuſs den Zügel, durch den sie in Unterwerfung unter das ewige Sittengesez auch allein Verewigung der Liebe gewinnt.

Die Unkeuschheit erscheint als Unklugheit und Thorheit, denn es sucht 1) der Unkeusche ein vergängliches Ziel zu erreichen, das ist, ein flüchtiges Vergnügen; dann aber 2) erreicht er statt des Vergnügens vielmehr Unruhe, Verwirrung, Entmannung. Schon vor dem Genuſs geht Unruhe und wilde Bewegung voraus, in dumpfer Betäubung unterdrükt er seine Freiheit und schwächt seine edlere Kraft. Es ist 3) eine Täuschung, einer Naturforderung, welche man doch verlezt gefolgt zu seyn. Der Trieb überhaupt kann nie zwingen, sondern die Vernunft allein kann fordern. Den Menschen soll nicht das Temperament, nicht das Klima bändigen; jenes verbessert er selbst und dieses bezwingt er. Auch steht der Trieb mit seiner Macht immer im Verhältnisse mit der reifenden Vernunft. Der Geschlechtstrieb erwacht auch im Menschen am spätesten und mildesten und gerade zu einer Zeit, wo in dem mündigen und männlichen Geiste ein Gegengewicht entstanden ist. Und wenn er sich ankündigt, wie anders im Menschen als im Thiere! Es ist anerkannt, daſs er sich im Menschen nie so mechanisch erzeu-

ge, und so schnell sich entzünde. 4) Die Rüksicht auf Leben und Gesundheit gebietet uns den Genuſs zu hemmen. Keine Kraftverschwendung ist ohne Folgen, wenn auch diese Folgen noch so spät eintretten. Viel weniger ist Verlust der edelsten Kraft, für welche die Natur Jedem sein Maas gab, ohne nachtheilige Folge. Enthaltsamkeit schadet dem massigen Arbeitsmann und dem rein fühlenden Menschen nie; in der Unkeuschheit aber liegt das stärkste Lebensverkürzungsmittel.

Unkeuschheit ist aber nicht blos Unklugheit, sondern auch Laster, denn sie ist ein Sclavendienst gegen den Instinct, in welchem der Mensch die Herrschaft verliert. Der Instinct kann nicht ausgerottet werden und soll es nicht, aber im Verein mit der Vernunft gewinnt er eine höhere Gestalt. Als Sclave, in trauriger Schwäche erscheint der Unkeusche, und wollte er sich mit der Mässigkeit des Genusses entschuldigen, so vergiſst er, daſs durch die erste Befriedigung des Reizes, der Reiz selbst sich verstärkt und die Einbildungskraft den Verstand zu Sophismen auffordert. Es ist dagegen Pflicht, den Naturtrieb zu begränzen, und desto freiern Herzens zu seyn, um die Menschenwürde nie zu verläugnen, noch zu entweihn. Unkeuschheit ist aber auch Ungerechtigkeit gegen die Gattung, in so fern ihre Gesundheit leichtsinnig behandelt und ihre Mitglieder zum Thiere herabgewürdigt werden.

Es gibt Mittel, welche vor den ersten Schritten zu dieser schlüpfrigen Bahn sichern können; alle aber haben nicht Schwächung des organischen Bil-

dungstriebes, noch weniger Ausrottung desselben zum Zwek, vielmehr Stärkung durch Richtung innerhalb gesezmässiger Schranken. Durch eine solche Stärkung wird der falsche, zwecklose Reiz zerstört und dem Bildungstrieb ein freier Spielraum zu allem Schönen eröfnet.

Daher 1) stähle den Körper durch Mässigkeit und ordnungsvolle Arbeit. Gewöhnlich pflegt man sich nur durch Speise und Trank zu stärken, und dies geschieht nur physisch, nicht moralisch. Ueberfüllung und Reizung wird aber die geschwächte Generation ewig nicht heben, höchstens die Phantasie exaltiren. Im Gegentheil wird hier Mässigkeit für die wahre und ganze Kraft zugleich gefordert durch Nüchternheit, die jede Tugend erhält und durch Abhärtung des Körpers. Aus der Trägheit geht nie der grosse Wille, rein zu seyn, hervor; nur Arbeit leiht der Seele Flügel, gibt Freiheit von störenden Begierden. Deshalb sey diese Arbeitsamkeit gleich und planvoll.

2) Beherrsche deinen Sinn, deine Phantasie und auch dein Herz; wache über den Gesichtssinn, über Einsamkeit nnd über das zarte leicht verlezbare Gefühl der Schaam. Die Phantasie bedarf vor Allem der Disciplinirung. Man fliehe die willkührlichen Spiele derselben, vermeide, was ihren regellosen Flug früher begünstigen kann, und vermeide alle Gelegenheiten des persönlichen und schriftlichen Umgangs, in welchem wollüstige Bilder aufgeregt werden. Vor der Ankündigung des Naturtriebes nuzt das Geheimniſs, d. i. nicht das feierliche Geheimhalten, sondern das gutmüthige, jedoch auch ernste Schwei-

gen über diesen Trieb und über physiologische Kenntnisse. Vor Allem würde aber die frühe Beimischung moralischer Grundsäzze als Gegengewicht von Pädagogen verlangt werden. In der Zeit der Regung des Naturtriebes finde Hinweisung auf die erhabenen Zwecke der einstigen Erhaltung der Gattung statt. — Ueber das Gefühl der Schaam wache man streng. Seine Blüthe ist zart und schon in der Kindheit knospet sie auf; ein giftiger Hauch läfst sie verwelken, und wer sie verlor, verlor sich selbst. Jeder Spott über die verschämte Unschuld ist daher ein Hohn gegen unser Geschlecht; ihr Erröthen müsse jeden schrecken.

3) Halte deinem Geiste eindringende Vorstellungen und kräftige Entschliessungen immer gegenwärtig vor; — Die Vorstellung: Du bist ein Mensch! Wie hoch in der Würde, wie tief in dem Triebe! Du sollst handeln! Kannst du dies, arm an Kraft über diesen Schattenkörper? Du sollst frei werden! Und du fesselst dich mit Sclavenketten an einen flüchtigen Reiz? Du sollst Muth gewinnen gegen die Stürme des Lebens hinab bis ins spätere freudige Alter. Willst du den Muth zu dir nicht verlieren, oder vielmehr beben vor dem schwächlichen Hinbrüten eines dumpfen, dir und Andern lästigen Lebens, vor dem köstlichen Bewufstseyn, dich der Welt, dir selbst erhalten zu haben?

Und dann der Endschlufs: Nie will ich zum Hochverräther an der künftigen bessern Menschheit werden, nie ihren Fortgang stören! die Lust ist flüchtig! Ich will nie verführen, will nicht Giftmischerei des Herzens treiben, weder mit Handlungen

noch mit Bildern noch mit Worten und Blicken! Kurz ist der Schmerz der Entsagung, doch ewig währt die Freude des Bewufstseyns!

Pflichten der Selbstbeglückung.

Selbstbeglückung würde nie zu einer Pflicht werden, wenn die Sittlichkeit nicht für einen höhern Zwek als die Glükseligkeit angesehen würde; nicht durchaus unvernünftig aber kann die Selbstbeglückung heissen. Daher entsteht die Frage nach den Grenzen, innerhalb welcher sie erlaubt ist, wiefern der natürliche Trieb nach Vergnügungen befriedigt werden darf, und endlich wiefern es sogar Pflicht ist nach Glükseligkeit zu streben.

Das Vergnügen darf dem Menschen nie einziger und höchster Zwek seyn, nie unentbehrliches Bedürfnifs, geschweige Leidenschaft werden. Vielmehr sey es Mittel zu höheren Zwecken, d. h. zur Erholung der Lebenskraft, zur Erheiterung des Geistes, zur Beförderung der Geselligkeit, zu wohlthätigen Veranstaltungen. In jedem Vergnügen erblikt der gute Mensch eine Erholung der Lebenskraft, nicht aber eine Befriedigung der Neugier, der Bequemlichkeit und Sinnlichkeit.

Die Pflicht ist hierbei nur bedingt. Der Mensch soll sich erweitern, seine Dürftigkeit besiegen durch Beschränkung der Bedürfnisse. Der Mensch soll nicht blos geniessen, sondern schaffen und wirken, soll sein Wohlbefinden aus vorhergehender

Thätigkeit entstehen lassen zur Erweckung fortzusezzender Thätigkeit.

Freue dich, darf man Jedem zurufen, freue dich ganz! vergälle dir nichts, wenn du Stof zu herzlicher Freude hast! Eine wahre Freude überspannt nicht.

Die Wahl der einzelnen Vergnügungen ist dagegen schwierig, theils durch die zweideutige Natur der Vergnügungen, theils durch die verschiedene Fassung der Geniessenden. Erlaubt können aber nur diejenigen Vergnügungen heissen, welche die Besonnenheit für mehr oder minder das sittliche Gefühl und den geläuterten Geschmak befördernd anerkennt.

Als Beförderungsmittel sind im Ganzen als die sichersten anzuführen:

1) Selbstbeschränkung — d. i. theils negativ, Verminderung seiner Bedürfnisse — Abhärtung gegen den Schmerz — Mässigung im Genufs — Genügsamkeit — Bezähmung der Phantasie und ihrer Träumereien — Vermeidung der Verwechslung der Ideale mit der Wirklichkeit — Zufriedenheit mit seinem Zustande und vorzüglich moralische Selbstzufriedenheit.

2) Heiterer und froher Genufs oder Anhalten an die Gegenwart, ohne ängstliche Beziehung auf die Vergangenheit. Vorziehen der nahen Güter, die in unsrer Gewalt stehen. Dazu gehört insbesondere, dafs man für seine Gesundheit auch durch Arbeit sorge, einen bestimmten Wirkungskreis erwähle, sich den Verhältnissen anschmiege.

3) Uebereinstimmung des Gefühls mit dem Geiste und dem Willen.

Spiel.

Das Spiel überhaupt, so dafs alle Arten in diesem Begrif vereint sind, ist eine leichte (wenig Kraft erfordernde) momentane (entgegengesezt dem aufgelegten, beständigen Geschäft) und an sich angenehme (nicht mit ernsthaftem Zwek verbundene) Thätigkeit.

Der Mensch kann auch da spielen, wo er wirklich handelt, sofern sein Beruf ihm als ein Spiel, d. i. als leichtes Geschäft gilt.

Von dieser Art der spielenden Geschäftigkeit oder des Spiels, gibt es sehr verschiedene Arten, — die eben daher eine sehr verschiedene sittliche Beurtheilung zulassen.

1) Spiele des Instincts, d. h. des noch unbestimmten Triebes nach Thätigkeit. Dies sind Spiele zum Zeitvertreib. — Sie entstehen aus dem Spieltriebe; denn der Mensch strebt nach Veränderung und Abwechslung. Solche Spiele können oft Arbeit werden oder seyn; aber schon der Knabe verfällt auf sie und sie werden ihm leicht. Späthin entstehen sie aus Langerweile — Kraftübungsspiele.

2) Spiele der Phantasie — dahin rechne man a) (subjectiv) das unwillkührliche Träumen und das willkührliche Dichten, (Wortspiele) — und b) (objectiv) Kunstspiele, Musik und Schauspiele. —

Durch

Durch sie versezt sich der Mensch ausser die Wirklichkeit. Diese entstehen aus dem Streben, sich ausser seinen Zustand, wohl sogar ausser sich und seine Persönlichkeit zu versezzen — oder auch, sich selbst zu verlieren in einem erträumten Zustande.

3) Spiele des Interesse, bei welchen ein Wetteifer für das Vergnügen oder den Vortheil statt findet. Diese sind theils Spiele des Körpers, theils des Glüks, und zwar entweder blos des blinden Glüks (Hazardspiele, bei denen Alles dem Zufalle überlassen ist), oder solche, welche mit dem Vergnügen zugleich die Beschäftigung des Verstandes, und die Uebung des Wizzes, Scharfsinns, der Urtheilskraft verbinden. Dies sind eigentlich Spiele der Unterhaltung. Sie entstehen aus dem Triebe zur Thätigkeit, und Geselligkeit, zur Erweiterung und Ausarbeitung seiner Kraft.

Die sittliche Beurtheilung hängt im Allgemeinen ab:

a) von den Quellen, aus denen jede Art derselben stammt;

b) von den Triebfedern, aus denen sie gesucht werden;

c) von dem Geiste, mit dem sie betrieben werden. Im Allgemeinen scheinen sich der Charakter und das Spiel zwar zu vertragen, allein auch auszuschliessen. Jener ist frei, dies willkührlich. Im Spielen liegt aber immer ein Ueberlassen an den Zufall; es darf nie zum ausschliessenden Geschäft werden, geschweige zur Leidenschaft, und nie Arbeitsscheu fordern. Der Mensch soll nicht seine Kraft, sein Leben verspielen, sondern Beides spielend üben.

Die Spiele des Instincts sind als unwillkührliche der Kindheit kein Gegenstand der Moral, wohl aber als Spiele späterer Lebensperioden. Sie dürfen nur so lange fortdauern, als sie die Thätigkeit üben und entwickeln und zur Thätigkeit erzogen; länger sind sie Tändelei und Ziererei.

Unter den Spielen der Phantasie können die subjectiven gefährlich werden; sie können Launen — Unzufriedenheit — Wahnsinn befördern und von aller wahren Thätigkeit entfernen.

Laune ist unwillkührliches Spiel der Kräfte, sofern man sich ihm überläfst. Als Stimmung tritt sie ein, wo man über seinen Zustand ein dunkles und unbefriedigtes Gefühl hat. Sie erscheint entweder als Launenwechsel vom Angenehmen zum Unangenehmen, z. B. bei Kindern, oder als launisches Wesen (Leidenschaft), die sogenannte üble Laune — als blinde Hingebung an traurige Vorstellungen, mit Haften an den unbedeutendsten Anlässen, Grillen, verbunden mit Kleinigkeitsgeist, mit Zweifelgeist und Weichheit. Ihr Ursprung liegt im Triebe zur Veränderung, die Veranlassung in zu grosser Erleichterung, in der Erziehung, in despotischer Härte — geringer Beschäftigung, in Nahrung der Phantasie.

Ist ein launischer Mensch blos ein veränderlicher, — so ist er ohne Charakter, und Schwäche kündigt sich an.

Der Tugendhafte **soll** nie von der Laune **abhängig**, auch nicht von der heitern, seyn. Also wird gefordert 1) Unabhängigkeit von Aussendingen und Schwächung der äussern Eindrücke durch innere Geistesstärke, der äussern Leere durch innere Fülle. 2) Gewöhnung an (ächte, freie) Thätigkeit. 3) Gewöhnung an (gesezmässige) Ordnung. 4) Erhebung zum Groſssinn, der Vertrauen zu sich nähren kann, zum **Bewuſstseyn** seiner selbst durch Selbstthätigkeit. Bei eigennüzzigen Launen hülft ein festes Beispiel. 5) Andenken an die Ungerechtigkeit gegen sich und Andre.

Laune führt auf mehrere Fehler, und zwar:

1) zur Scheu vor Anstrengung seiner Kraft (**Faulheit**);

2) zur Beschränkung seiner Thätigkeit auf das, was er schlechterdings thun muſs (**Gemächlichkeit**);

3) zur Gewohnheit, seine Zeit ohne regelmässige und absichtliche Thätigkeit zuzubringen, wofern sie mühsam und ermüdend ist (**Mässigung**). Diese ist entweder **Geschaftigkeit**, aber ohne Beruf, ohne ernsten Zwek, ohne Ordnung, ohne Ausdauer — oder **Beschauung idealischer Schwärmerei** in manchen Frommen, die Träumen nachhängen — oder der **feine** Weltton, z. B. an Höfen.

4) **Langsamkeit beim Arbeiten**, ja das **Zaudern**, sowohl bei Fassung der Entschlüsse als bei Ausführung derselben.

Allein der Mensch soll 1) sich selbst verleugnen und beschränken seine Phantasie und sein Gefühl; 2) concentriren statt zerstreuen; 3) die Lebens-Kür-

ze bedenken und seine Zeit, ja jede Stunde als Bedingung desselben schäzzen, sie aber nicht durch Nichtsthun verschwenden.

Wie die Natur das grosse Mittel sich selbst zu erhalten in lebendiger Regsamkeit findet, so soll es auch der Mensch. Aber er soll sie leiten 1) durch Bewufstseyn dessen, wie und wozu er thätig ist, 2) durch körperliche Kräfte, ohne Achtung der Beschwerde mit Genauigkeit und Ordnung (Arbeitsamkeit); denn der Mensch kann nur durch Widmung seiner Kraft die Zwecke der Welt erreichen, und er soll durch Thätigkeit seine Kraft stärken, seine Seele dadurch beflügeln.

Der Tugendhafte soll nicht aus Laune, noch mit Laune handeln, also auch nicht von einer guten Laune abhängig seyn. Die Laune kann aber in des Menschen Gewalt seyn, weil sie es seyn soll und weil der Mensch sich seiner bewufst werden kann, und zwar sowohl seiner Schwäche als auch seiner Kraft, seines Willens, seiner Energie so wie kräftiger Vorstellungen, die er in Bereitschaft hat.

Die böse Laune ist immer mehr durch die heitere zu besiegen, doch bleibt auch die heitere dem frohen Bewufstseyn untergeordnet.

Die objectiven Spiele der Phantasie — die Schauspiele — gelten der Sittenlehre nur durch den Geist, mit welchem man sie anschaut. Es haben die Schauspiele auf Sittlichkeit gewirkt, 1) durch die Dichtung selbst, welche die Gefühle in Bewegung sezt; 2) durch die Charakteristik, welche auf das Handeln hinrichtet; 3) durch die Darstellung und ihre lebendige Anschaulichkeit.

Diese Anerkennung würde jedoch einseitig seyn, wenn wir nicht auch die Schranken erwähnten, in denen ihre Lectüre, und noch mehr ihr Besuch sich zu halten hat, sobald von einer sittlichen Beurtheilung derselben die Rede seyn soll.

Die erste der Bedingungen, unter denen die Schauspiele die Sittlichkeit mittelbar befördern, ist eine subjective: ihr Besucher darf nicht ohne Charakterbildung seyn, sondern sie mitbringen, da diese zu freier Wahl, zum reinen Auffassen und zum weisen Gebrauch desselben unentbehrlich ist. Daraus ergibt sich, wiefern Schauspielbesuche schon für Kinder gehören; wiefern Schauspiele Thätigkeit, und insbesondere sittliche, wecken können, wenn noch gar keine sittliche Bildung vorausging; wiefern sie sie sichern können, wo höchstens nur sittliche Gefühle, nicht sittliche Grundsäzze da waren. Die zweite Bedingung ist objectiv, — dafs man Schauspiele wähle, welche den Regeln der schönen Kunst am meisten gemäfs sind; ohne dabei stets Ideale zu fordern, seyen die Gesezze des Schönen im Ganzen und in den Hauptcharakteren nicht verlezt, was bei den Gemeinheiten, Zweideutigkeiten und Schwachheiten so mancher Charaktere beliebter Schauspieldichter nicht statt findet. Die dritte Bedingung fordert, dafs Schauspiele nur Erholung, nur Belebungs- und Schärfungsmittel schon erworbener Grundsäzze des Schönen und Guten werden dürfen. Wer sie nicht aus diesem Gesichtspuncte, oder blos aus einem derselben betrachtet, wem sie nicht Erholung, sondern Zeitvertreib, d. i. Zeitverderb, Beruf, ja

wohl gar Leidenschaft werden, wem kein Ideal des Schönen objectiv vorschwebt und keine innere Selbstständigkeit am Herzen liegt, den stumpfen sie ab für die ernstere Thätigkeit, den leiten sie zur Unstätigkeit des Lebens, zum Müssiggang und Leichtsinn, dem verleiden sie die wirkliche Welt und stürzen ihn in überspannte Träumereien.

Ueber den Einfluſs der Schauspiele auf die Schauspieler selbst, wird man leicht urtheilen können; denn, daſs der Schauspieler als solcher, wenn er das wäre, was er seyn sollte und nur erst durch ein Seminarium werden könnte, daſs er als vollendeter Künstler nicht in einen nothwendigen Widerspruch mit den Menschen stehen müsse, versteht sich von selbst. Allein die berühmtesten Schauspieler haben schon oft genug in Selbstbiographieen das glänzende Elend des Schauspielerberufs dargestellt und dadurch bewährt, daſs nicht blos mimische Talente immer nur einen untergeordneten Werth haben, sondern daſs die wahre Kunst des Lebens im edlern Sinne durch ihre noch zu wenig ausgebildete Kunst und ihr noch ungebildeteres inneres Kunstleben ihnen in der That schwer erreichbar bleibe, wenn sie ihr Herz nicht in noch grösserer Gewalt als ihr Talent und ihren Körper haben.

Die Spiele des Interesse bestehen meist in Wettstreiten mit Andern, zum Vergnügen wie zum Vortheil.

Der Werth dieser Spiele ist nur relativ; nemlich in Beziehung auf die thierische Ruhe, und ver-

glichen mit dem Müssiggange. Im Spiel ist nemlich Thätigkeit und zwar eine abwechselnde, welche Affecten erregt, höhere Kräfte des Scharfsinns, der Geistesgegenwart, der Aufmerksamkeit auf sich selbst und eine uneigennüzzige, gefällige und grofsmüthige Denkart erregt.

Die Schranken, welche das Spielen mässigen, und in denen allein auch dies Vergnügen nur ein sittliches und reines bleibt, sind 1) objectiv, in der zwekmässigen Einrichtung des Spiels begründet. Wie wenige der gewöhnlichen Gesellschaftsspiele nähern sich dem Ideal des Spiels. Jedes Spiel mufs nemlich zwekmässig seyn für die Sammlung, Belebung und Vermenschlichung des Gemüths.

Spiele, welche durch eine zu grosse Leere und Einförmigkeit den Geist eher erschlaffen als anspannen; welche die höhern Kräfte des Menschen nicht in das Interesse ziehen, welche die Geistesbildung nicht nur nicht befördern, sondern sogar herabsezzen und vermindern, das reinhumane Gefühl verstimmen, auch den vielleicht durch die Lebensart schon geschwächten Körper noch mehr schwächen, können unmöglich Anspruch auf den Namen ächter und würdiger Spiele machen. Noch weniger die Hazardspiele. Zwar könnte man in einem weiten Sinne darunter jedes kühne Wagstük, jeden kühnen Versuch des Zufalls bei Kleinigkeiten begreifen, und dann würde sie die Moral, als vorübergehende Versuche noch dulden können. Anders verhält es sich aber, sobald sie der Gegenstand einer entschiedenen und fortgeführten Lust werden. Dann sind sie des Menschen

unwürdig, indem er sich bei ihnen dem Zufalle allein hingibt. Wer dann sich gern passiv verhält, verspielt leicht, auch schon da wo er nicht spielt, seinen Charakter, geschweige bei dem wirklichen Spiel. Wir sehen hier also nicht einmal auf die Folgen des schwankenden, ungewissen, abhängigen Zustandes, nicht auf den Verlust, sondern weit mehr auf das Unwürdige der Selbsterniedrigung des freien Menschen unter ein Schiksal, welches nicht das nothwendige ist, dem sich der sittliche Mensch vertrauen kann, und in dem er nie untergeht. Es ist das Willkührlichste, welches man sich und Andern schaft, das Heraustreten aus einem freien, natürlichen Wirkungskreise hin auf einen regen schwankenden Boden, auf dem der Mensch nicht blos aus sich selbst herausgerissen, seiner Thätigkeit beraubt wird, sondern in dem er je mehr und mehr seine körperliche Kraft, die Besonnenheit opfert.

Die zweite Schranke beruht subjectiv in dem Geiste, welcher die Spiele sucht, wählt und treibt. Insofern soll das Spielen nicht in eine herrschende und ausschliessende Neigung übergehen; es soll also weder die Leidenschaft der Spielsucht die Aufmerksamkeit von dem Innern abziehen, noch die Gewinnsucht den Menschen zum Eigennuz, zum Betrug und zur ehrlosen Verführung hinleiten.

War auch die Spielsucht eine Leidenschaft unsrer Vorfahren, so fand sie hier nur wie bei andern ungebildeten Völkern statt. Nun aber erscheint diese Sucht bald als eine der gefährlichsten Seelenkrankheiten. Nicht gerechnet, daſs sie gemeiniglich auf das äussere Glük zerstörend wirkt, daſs sie Feind-

schaft erregt, so gibt es eine noch traurigere Vergiftung durch dieselbe. Die Spielsucht zieht anfangs nur die Aufmerksamkeit des Menschen von seinem Innern ab, löſst sodann alles Interesse für die wichtigsten und heiligsten Pflichten auf, und gewinnt endlich eine Macht, welche die Vernunft besiegt.

In anderer Ausartung zeigt sie sich in der Gewinnsucht. Konnte zur Spielsucht noch ein unverdorbener Mensch hingerissen werden, so ist die Gewinnsucht das Laster der unedlen Menschen, noch mehr der Spieler von Profession, und insbesondere der falschen Spieler und diese werden zu Betrüger.

Das stärkste Gegenmittel gegen die Versuchung sich selbst zu verspielen liegt in dem tiefen Gefuhl der Erhabenheit über das blinde Glük, in dem beseligenden Bewuſstseyn, nichts durch Glük gewonnen, sondern Alles durch Verdienst errungen zu haben.

Ehre.

Ein andres höheres und geistigeres Vergnügen ist der Genuſs der Ehre. Diese ist jedoch an sich schon häufig miſsverstanden worden, und erfordert daher ihre nähere Bestimmung. Es gibt eine falsche Ehre; diese ist die blinde, ja übertriebene vortheilhafte Meinung Andrer von unsren eingebildeten oder unächten Vorzügen. Sol-

che eingebildete Vorzüge sind alle die, welche man nicht oder doch nicht in dem Grade besizt, als sie uns zugeschrieben werden, oder, wenn man sie wirklich besizt, so sind es unächte, d. i. solche, die entweder jeder Andre in ähnlichen Verhältnissen, bei ähnlichen Schiksalen, durch ähnliche Geburt leicht gewinnen kann, oder welche mehr Glanz als Wahrheit, mehr Schein als Wirklichkeit haben. Daher bringt oft das Ehre, was seiner wahren Natur nach mehr der Schande werth wäre.

Die wahre Ehre ist dagegen der reine Ausdruk der besonnenen Hochachtung der Bessern gegen unsre Tugend. Sie ist also kein blinder Beifall der Menge, keine zufällige Auszeichnung in politisch erhabenen Ständen, sondern die stille Huldigung der Vernunft sittlich erhabener Menschen gegen fremde Vernunftthätigkeit und Tugend, wo und in welchem Gewande sie sie auch fände. Eben so wenig ist sie ferner die äussere Ehre, nicht der Inbegrif der bürgerlichen Ehrenzeichen. Der gute Ruf macht eine Folge der wahren Ehre, der gute Name das Zeugniſs der gerechten Gesinnung aus.

Der Werth der wahren Ehre ist groſs, indem sie den Ausspruch der (beachtungswürdigen, besonnenen) Vernunft sittlich erhabener Wesen über erworbene Verdienste enthält. Sie hat ferner Werth in Beziehung auf unsre Selbsterregung; denn sie wird Antrieb zum Fortschritt; sie ist Bewahrung erworbener Verdienste, eine Verstärkung unseres Vertrauens zu uns selbst, da sie dem Herzen eine edle Wärme verleiht, eine Sicherung gegen Rük-

schritte, ein Verfeinerungsmittel des sittlichen Gefühls.

Doch so grofs dieser Werth ist, so ist er kein unbedingter, denn kein Mensch, oft kaum wir selbst kennen uns tief und ganz. Zugleich aber ist Menschenehre vergänglich.

Ist sie daher auch ein äusserer Antrieb, als untergeordnete Triebfeder, so darf sie doch kein Bestimmungsgrund, nicht die oberste Triebfeder der Handlung werden. Sie darf nie als Zwek, geschweige als lezter Endzwek, sondern nur als Folge unsrer Handlungen, nicht als sicherer Lohn, sondern als Vorbereitung zu reinerer Tugend angesehen werden.

Dennoch ist ein Streben nach Gewinnung und Behauptung erlaubt, es ist Pflicht, Ehre zu suchen, zu erwerben, zu erhalten, wiederherzustellen und sogar zu vertheidigen, allein nur unter der Bedingung einer moralischen Ehrliebe. Diese wird gesucht 1) aus dem rechten Grunde, mithin nicht aus dem sinnlichen Ehrtriebe, der auf Ehre als Ehre geht, noch auch aus dem süssen Gefühle des Genusses der Meinung, noch endlich wegen der angenehmen Folgen der Ehre für uns, sondern als Bestätigung der Achtungswürdigkeit meiner Handlungen, als Mittel zu einem gemeinnüzzigen, bestimmten und grössern Wirkungskreise.

Den Beifall schäzt der Vernünftige, obgleich er nicht auf Beifall rechnet, und dies soll er; denn Ehrlosigkeit ist zugleich Leichtsinn gegen Schaam. Wahre Ehrliebe macht Anspruch an Alle, dafs sie

uns als Wesen anerkennen, welchen die Pflicht über Alles erhaben gilt.

Die wahre Ehrliebe hat statt: 2) in ihren rechten Schranken, d. h. ohne den leidenschaftlichen Egoismus des Ehrgeizes und der Ehrsucht, mithin ohne Ueberschäzzung unsres Werthes über eignes und fremdes Verdienst. Die ächte Ehrliebe wird durch weltbürgerliche beseelt, durch Selbstachtung gehoben, sie sucht keinen Nachruhm der Namens-Unsterblichkeit, sondern eine Fortdauer, ja eine Verewigung ihres gemeinnüzzigen Strebens; — sie wünscht wie Hektor beim Homeros. Schon jenes Streben nach der Unsterblichkeit des Namens führt von der Rüksicht auf den innern Geist des Lohns ab, und läſst sich nicht erzwingen. Dies ächte Streben ist vielmehr anspruchlos und unpartheiisch. Diese Ehrliebe überschäzt nie das Lob Andrer und läſst gern Andern die vollste Gerechtigkeit wiederfahren. Sie schlägt nie ihre Verdienste, geschweige ihre Vorzüge zu hoch an, und ehrt in Jedem etwas Gutes. Sie verzagt nie, wenn die verdiente Ehre ihr entging, denn sie erwartete sie nicht einmal. Sie ist auch da, wo man den Geist ihres gemeinnüzzigen Strebens nicht versteht, oder gar miſsdeutet und verkennt, dennoch nicht ermattet, und greift beim stillen Zagen zu dem Zeugniſs des eignen Gewissens.

3) Die wahre Ehre wird durch rechtmässige Mittel gesucht, d. i. nicht durch unruhiges Streben zu scheinen, noch durch Rangsucht, vielmehr durch inneres Verdienst.

Schon Pythagoras forderte vor Allem Scheu vor sich selbst, d. i. zarte Achtung der warnenden Stimme seines Gewissens und der Würde seines vernünftigen Menschencharakters. Es wird ferner gefordert, richtige Selbstschäzzung, mit Entfernung von aller Kunst zu scheinen — also volles inneres Seyn, und schwaches Scheinen — Einschränkung seiner Bedürfnisse und Erhebung zur wahren Unabhängigkeit von fremdem Beifall durch inneres Verdienst. So auch anspruchlose Anschliessung, wäre es auch nur durch stilles Hinanstreben an — wenn auch nicht Geehrte — doch Ehrwürdige, an Menschen von Verdienst, an Achtungswürdige.

Diese ächte Ehrliebe steht in Schranken und schliefst also eben sowohl den Ehrgeiz, oder das stolze Streben nach Fortsezzung einmal erhaltener Ehre, als auch die Ehrsucht, das Streben nach immer neuer höherer Ehre aus. Beide sind Leidenschaften, bei denen Selbsttäuschung obwaltet, und so die Freiheit unterdrükt, der Mensch abhängig gemacht und in Widersprüche verwickelt wird. Eine andere Verirrung zeigt sich in der Rangsucht, wo die Leidenschaft auf politische Ehre gerichtet ist.

Zu der Ehrliebe gehört zugleich die Ehrenrettung, oder das Verhalten bei indirecten Kränkungen unserer Ehre, oder directen Angriffen auf dieselbe; denn von den Fällen, wo die Ehre ganz verloren ist, d. h. wo der Mensch sich vor sich selbst zu schämen, ja wohl gar sich zu verachten, Ursache hat, kann hier nicht die Rede seyn.

Die kurze Verhaltungsregel könnte in solchen Fällen keine andre seyn als diese: Halte über die wahre Ehre durch alle rechtmässige Mittel, die in deiner Gewalt sind. Nun bestand aber die wahre Ehre einzig in der stillen Huldigung der Vernunft sittlich erhabener Menschen gegen unsre Vernunftthätigkeit. Soll diese, selbst durch die Art und den höhern Geist der Ehrenrettung erhalten werden, so folgt:

1) Daſs sie mit jenem ruhigen und anspruchlosen Gemüth geschehe, welches allein Achtung erwecken kann. Ruhig — mithin bei kräftigem Einhalten der ersten Aufwallung und bei männlicher Erhebung über Leidenschaft; anspruchlos, mithin bei unbefangener und bescheidener Selbstbeschauung, wobei sie nicht blos als ein kräftiges Mittel der Abkühlung, sondern auch als Einleitung einer ernsten Selbstprüfung unserer Verschuldung der empfangenen Kränkung und einer rüksichtslosen Untersuchung der sichern und wahren Meinung des Beleidigers, gilt.

2) Daſs dies Gemüth sich durch eine unsrer selbst und auch unsrer wahren Ehre würdige Handlung ausspreche und ankündige. Hier also erst tritt die mündliche oder auch thätige Selbstvertheidigung ein. Unsrer selbst würdig sey die Aeusserung. Es erheischt der Charakter der Vernunft, in sich selbst zu beharren. Kommt es also auf uns allein an, so bedürfen Ehrenkränkungen keine Gegenanstalten, so sind sie einer Vertheidigung nicht werth, so ist Schweigen und Ertragen, wenn auch nicht Verachten, doch unmerkliches Bemitleiden die natürliche Folge eines

sichern und reinen Gewissens. So rettet sich der bessere Mensch, wie sich das Göttliche selbst rettet; es bleibt immer wahr, immer erhaben, ohne sich mühsam als solches zu vertheidigen.

Doch es kommt zuweilen auf unsern Genuſs allein nicht an, sondern zugleich auf die Vernunftwürde überhaupt, oder wenigstens auf die Möglichkeit unsrer Wirksamkeit für Andre. Da erfordert es nicht blos Pflicht gegen uns selbst, unsern Beruf, und unsere Gemeinnüzzigkeit, sondern selbst unsere Achtung Anderer und sogar des Beleidigers, unsere Ehre, aber stets mit Würde, zu vertheidigen. Diese Handlung ist die einzige pflichtmässige Aeusserung. Auch sie kann zwar zuweilen noch gewagt seyn, wenn auch nie unrecht, da sie auf Achtung der Vernunft beruht.

In dem rohen Ungebildeten ist das erste Streben nach beleidigter Ehre die unmittelbare Wirkung des Affects — Rache. Allein diese ist schon als wilder Trieb ohne die Würde des reinern ruhigern Strebens — sie ist etwas Kindisches, da das Kind sich sogleich zur Gegenwehr anschikt, sie ist auch ein niedriges Mittel — als Leidenschaft. Noch mehr, — sie ist unerlaubt; denn dem Beleidigten selbst kommt das Strafen nicht zu; sie ist sogar ein zwekwidriges Mittel, unsre Ehre herzustellen — vielmehr verliert sie der Rachsüchtige sowohl als der Ehrsüchtige.

Ein oft beklagtes, oft sogar entschuldigtes Verhaltungsmittel in Hinsicht auf den Ehrpunct sehen wir im Zweikampfe. Man unterscheide einen Zweikampf der Noth und — der Willkühr.

Der Zweikampf überhaupt als Zweikampf der Noth (mehr oder minder gerichtlich) kann nicht für unerlaubt gehalten werden, insofern der Mensch in einem Zwangverhältnifs lebt, oder durch ihn allein viele Andere retten kann. Hier ist er bedingt erlaubt in folgenden, doch auch nur in folgenden Fällen:

1) als Nothwehr — gegen Wilde und als einziges Rettungsmittel des Lebens, der Unschuld und auch theurer Güter. Die Schranken sind hierzu bei der Würdigung des Lebens angedeutet.

2) Als schiedsrichterliches Entscheidungsmittel eines langen Kampfs eines Volkes in barbarischen Zeiten, — so wie bei manchen orientalischen Völkern durch den Zweikampf vermittelst eines Vertrags ein Krieg entschieden, oder gar vermieden werden sollte, den ganze Völker hätten führen müssen.

3) Als Gottesurtheil seit der Ungleichheit der physischen Kräfte, mit einigen an die allein entscheidende Gottheit. Freilich ist dies nur unter rohen und barbarischen Nationen möglich, und auf ihrer Bildungsstufe allein entschuldbar. Diese Zeiten sind aber sogleich vorüber, so bald man nicht mehr an besondern Einflufs der Gottheit dabei glaubt.

4) Als durchaus unvermeidlicher Tribut gegen nicht erkanntes, herrschendes Zeitvorurtheil. Dabei aber wird Vieles vorausgesezt, dafs das Zeitvorurtheil in allen Ständen, oder unter allen Mitgliedern herrsche; dafs es siege; dafs also die Meinung von dem sogenannten Ehrenpunct so weit getrieben wäre, dafs man, im Fall man sich nicht darnach

nach bequemen wollte, sogar völlig ausser allem Stand gesezt würde, nicht nur in der Gesellschaft leben, sondern auch weiter wirken zu können.

Hiervon verschieden zeigt sich das Duell oder der aussergerichtliche, geheime Ehrenkampf. Es ist die Selbsthülfe zweier Personen mit tödtlichen Waffen zur Rache einer erlittenen Beleidigung, oder zur Wiederherstellung der vermeintlich (nach gewöhnlichen Begriffen) beleidigten Ehre.

Auch dieser Art des Zweikampfes hat es nicht an Vertheidigern gefehlt, und ihm wird es so lange nicht daran fehlen, als sich die wahre Freiheit noch in einer sclavischen Abhängigkeit von thörigten Meinungen verlieren wird. Man entschuldigt ihn wenigstens bei den Armeen, ohne zu bemerken, dafs die Tapferkeit auf andern Wegen genährt werden könne. Einseitig bleibt stets die Entschuldigung. Einige wählen in dem Zweikampfe wenigstens nicht das einzige und ächte Mittel zu gutem Zwek. Andere, wenn auch nicht englische Boxer, sondern gebildete und edle Männer, sind zwar von der Lächerlichkeit dieses Kampfes überzeugt, dennoch halten sie ihn für ein nothwendiges Uebel. Kein politisches Uebel ist doch durchaus nothwendig, es mufs also ein Andres wenigstens den Schein des Nothwendigen annehmen, was man sich aber minder gesteht, und was gewifs viel zur Erhaltung dieses Kampfes in Europa beiträgt. Dies liegt in nichts Anderm als in dem dunkeln Bewufstseyn, dafs eine gekränkte Ehre nicht sichrer wieder gewonnen wer-

den könne, als durch kräftiges, muthiges, nachdrukvolles Handeln. Daher hört man oft als Grund angeben, dafs man sich Respect verschaffen müsse und handeln, dafs männlich entschlofsnes Handeln unbezweifelt Ehrfurcht erwecke. In dieser geheimen Reflexion liegt der Hauptgrund der Fortdauer dieser Kämpfe; diese wird man sich vorzüglich einzugestehen, diese vorzüglich zu prüfen haben. Die Ursache aber, worunter wohl diese Prüfung nicht unbefangen, nicht eindringend genug geschieht, finden wir in dem stolzen Hochgefühl, sich selbst Recht schaffen zu dürfen; — denn noch existiren Kriege; — was ganze Völker öffentlich dürfen, erlaubt sich der Einzelne; wer sich duellirt, tritt in den Kriegsstand, d. i. in den Stand der Ungerechtigkeit zurük.

Allein desto dringender ist es Pflicht die Trugschlüsse in eben dieser Reflexion aufzulösen:

1) Man hält das Duell für eine Handlung — Ist sie frei? Das Duell ist keine reine Handlung, denn in ihr liegt ein Zwang und gewaltsamer Zwang sich hinzugeben, sogar dem Stärkern, dem Geübteren, dem Boshafteren. Welcher Zwang aber ist gewaltsamer als der Zwang der Ehre und der Schmach?

2) Das Duell ist aber auch keine besonnene Handlung; denn der Besonnene unterwirft sich nicht der Willkühr Andrer oder eines fremden Vorurtheils. In ihm liegt eine Eingebung der Rache, und diese ist unzwekmässig, befriedigt selbst die Rache nicht und kann durch sich selbst nicht die beleidigte Ehre wieder herstellen. Was nicht

frei, nicht besonnen, nicht zwekmässig geschieht, dies ist keine *Handlung*.

3) Man hält es wenigstens für eine *muthige, entschlossene* That. Allein nur zu der Zeit, da noch Raubthiere über die Menschen herrschten, war *Muth* die *gröfste* Ehre; jezt ists nur die Gesezerfüllung. Der niedere Muth kann nur eine thierische Naturkraft heissen. Wie aber, wenn es nur der äussere Schein, wie wenn es ein Act der *Feigheit* wäre, so gut als der Selbstmord? Die *Leidenschaft* gibt keinen *Endschlufs* ein, es ist die sclavische *Furcht* vor entsagenden Aufopferungen, vor andern Kränkungen einer *falschen* Ehre, es ist der Mangel an *Muth* der Erhebung über ein schmähliches Vorurtheil, an Muth sich im Bewufstseyn seiner höhern Kraft nie ausser Stand gesezt zu fühlen, für die menschliche Gesellschaft wirken, unter den Bessern leben zu können. Und was ist der *Respect*, den man zu gewinnen sucht, Anderes als die *Furcht* vor seiner Körpergewandheit? nicht Achtung vor seiner moralischen Kraft und Grösse, in die man sich zu sezzen wünscht. Der höhere Muth fürchtet überdies keine Kränkungen, deren es bittrere und geheime gibt als die öffentlichen Schimpfworte von Hizköpfen austragen.

4) Der Zweikampf ist *unzwekmässig*; denn er stellt die *wahre* Ehre nicht her, er beweifst die Unschuld nicht.

5) Man findet wenigstens sein *stolzes Selbstgefühl* erhöht; — welches Gefühl aber ist männlicher, erhabener? — der Sclave von einem Standes-Vorurtheil zu seyn, oder die Würde der Menschheit zu behaupten? Von diesem Standpuncte aus

ist der Zweikampf nichts anders als eine Erniedrigung der Vernunft unter die Faust, mithin der Menschheit unter die Thierheit, — ein Act, welcher das Leben der Pflicht raubt und es einem thörigten Wahne opfert.

6) Man findet endlich eine Gerechtigkeit im Duell, welche man dem Andern schuldig sey? Und welche Gerechtigkeit? Den Beleidigten und Gekränkten sezt man derselben Gefahr aus, welcher sich der Beleidiger Preis gibt; der Unschuldige kann der Besiegte, vielleicht gar der Gemordete werden. Gerechtigkeit, wie Genugthuung darf ich nie erzwingen, nur wünschen. Der Zweikampf ist unvernünftig und darum unsittlich, darum aber auch nicht erlaubt. Sein würdevolles Bewufstseyn einem angenehmen Leben, seinen freien Geist der irrigen Meinung unterwerfen und einem fremden Zwange (in der Herausforderung) folgen, kann nur unvernünftig heissen.

Gewifs, wo nicht ein Mörder an sich oder Andern, doch ein Betrogener, ein Sclave der Thorheit ist jeder Zweikämpfer. Seine Handlung bleibt eine unsittliche, wenn auch manches Opfer mehr Mitleiden verdienen sollte.

Dennoch könnte und sollte die Vermeidung mehr erleichtert werden. Aber durch andere Mittel als durch Gesezze, durch Duellmandate. Wir haben daran keinen Mangel, und sie haben immer gegen sich die Meinung.

Man kann mehr von folgenden Puncten hoffen: Früh schon wende man pädagogisch die Beschränkung eines zu reizbaren Temperaments an. Alle

übrigen Mittel für die Entfernung der Duelle aus civilisirten Staaten sind eigentlich nur darum fruchtlos gewesen, weil man sie bisher weder im Ernst noch allseitig und consequent, und im Zusammenhange anwendete. Man muſs es so weit bringen, daſs das Urtheil der Menge als solcher uns völlig indifferent werde. Das Haupthinderniſs ist die Opinion und — der Geist des Corps. Jener Opinion ist eine höhere Opinion entgegenzustellen; dieser Zunftgeist ist nur dadurch zu überwinden, daſs man die Zünfte selbst in das Interesse zieht und 1) zum Vorbauen — sich vor Allen die Bessern dagegen entschlossen vereinen läſst (ein Orden gegen die Duelle), und dann 2) bei vorgefallenem Zweikampf Schiedsrichter wähle.

Man hoffe ferner Frucht von der in den Geist der Regierungen wie der höhern Stände dringenden Regeneration der öffentlichen Meinung über wahre Ehre, von dem freien Auffassen der erhabenen Idee der gleichen und reinen Achtung des Verdienstes nicht blos von den Schulen der Philosophie aus, sondern auch in allen Verhältnissen des Lebens.

Man hoffe nicht wenig von dem Adel der Nationen, d. i. von dem durch freiere Verhältnisse zu höherer Bildung berufenen Theile der Stände — von seiner Erhebung über die Barbarei der Rittersitten zu der höchsten moralischen Mündigkeit, welche allein stärker ist als die Gewalt alter Meinungen.

Man hoffe Hülfe von dem verbesserten Gemeingeist der einzelnen Stände, von der allmälig sich

bildenden höhern moralischen Energie der Jünglinge, ja in Hinsicht auf den Sturz einer falschen Opinion hoffe man von ihm Alles. Wie viele Phantome von Vorurtheilen hat der unbefangenere Sinn der Jünglinge schon gestürzt? Wie viel hat ein früh gefafster jugendlicher Vorsaz schon späthin durchgesezt, wenn ihr reiner Natursinn das Vorurtheil in seiner Ungereimtheit fassen lernte. Doch man hoffe nur von den bessern Jünglingen, die wahren Heroismus des reinsten Charakters haben.

Dann schüzze endlich der Staat die Ehre der Bürger gegen Beleidigungen, und wähle dazu kräftigere Mittel aus.

Wenn überhaupt der Muth nicht mehr wie thierische Naturkraft und der Fluch der Welt, und die Ehre nicht mehr in einem verrufenen Worte bestehen, wenn der Nachruhm keine Unsterblichkeit des Namens, sondern des Geistes, des lebendigen, des belebenden und so musterhaften, ausmachen wird, wenn jeder gute Bürger durch seinen innern Werth allein wird zu Ehren gelangen können — dann werden die Duelle nicht nur vermindert seyn, dann sind sie ausgerottet wie eine vorübergehende Krankheit.

Pflichten der Naturerhebung
und zwar der Erhöhung unsrer eignen Natur.

Die zweite Art der Selbstpflichten bezieht sich auf Stärkung, Behauptung und Ausbildung der höhern menschlichen Natur. Diese lassen sich also verzeichnen.

A. Pflichten gegen den Geist.

Es darf hier als ein Postulat der Moral angesehen werden, daſs die ursprünglichen geistigen Anlagen des Menschen gleich sind, wie sie nicht in des Menschen Gewalt, sondern ihm gegeben waren. Diese kann er eben so wenig vernichten als erzeugen, weder verändern noch umschmelzen, so lange er Mensch heiſst; er braucht eben darum für ihre Erhaltung nicht zu sorgen, sie erhalten sich selbst durch Naturordnung.

Dagegen gibt es eine Selbstpflicht für die Behauptung und Befestigung einer gesunden und kräftigen Geistigkeit. Die Kräfte des Geistes sind zwar blos von Natur roh und selbst schon entwickelt,

doch ungebildet, doch der fortgehenden Veränderung, und mithin auch der eigenen Vergeistigung fähig. Dazu gehört also zweierlei:

1) Erhaltung der Seelenkräfte. Dies geschieht aber durch Gesundheit des Geistes, durch Uebung und zwar durch angemessene — mithin durch einen zwekmässigen Gebrauch und Stärkung. Der Mensch soll also die Kraft seiner Sinnlichkeit nicht schwächen durch Leichtsinn und Mifsbrauch (z. B. Abstumpfung der Sinne durch Nichgebrauch). Die Gesundheit des Körpers kann eher ein Fremder erhalten, aber die der Seele jeder nur sich selbst; und diese wird erhalten im Ganzen, indem man der Seele Entwickelung durch Wirken in der Welt belebt und ihre volle Thätigkeit auf die Wirklichkeit richtet.

Das höchste Ziel bleibt die Wahrheit, für welche die Erkenntnifskräfte als brauchbare Werkzeuge zu bewahren sind.

Es ist des Menschen Stolz, Ideale, d. i. Bilder der Ideen des Wahren, Schönen und Guten auszudenken, zu schaffen und anschliessen zu können an die Wirklichkeit. Dennoch soll nicht der Mensch die Schöpfungen seiner Phantasie überspannen, und ihre Gebilde um ihrer selbst willen durchsezzen. Jenes aber geschieht theils durch Träumerei, oder durch Versezzung in erdichtete Zustände und Verhältnisse, welche sehr häufig, vorzüglich in Zeiten des Müssiggangs statt findet; theils durch die Verwechselung der Ideale mit der Wirklichkeit.

Der Mensch soll ferner sein Gefühl nicht in Gleichgültigkeit des Betäubten und Abgestumpften,

noch in die Ueberspannung des Mifslaunigen und Unmuthigen versinken lassen. So soll er die Schranken halten, welche seinem Wizze, seinem Scharfsinn, seinem Gedächtnisse gesezt sind.

Er soll dies, denn er bereitete sich sonst nicht nur das marterndste aller Gefühle, den Vorwurf verlorner Kraft, sondern er wütete auch gegen sich selbst, übte also Ungerechtigkeit aus gegen sich, und zerstörte seine innere Würde.

2) Ausbildung und Anbauung, d. i. Erhebung zu der möglichst gröfsten Vollkommenheit; wobei sowohl auf eine allgemeine alles umfassende Ausbildung, als auf eine besondere Erhebung des eigenthümlichen Talents Rüksicht zu nehmen ist.

Wie der Geist zur Nüchternheit und Unbefangenheit hinstreben kann, so soll er auch ausgebildet und angebaut werden zur Weisheit und zur Geistesstärke. Die Ausbildung wird aber nicht als eine blosse Erfüllung dunkler Vorstellungen gefordert, sondern als eine harmonische, zwek- und verhältnifsmässige Ausarbeitung aller Kräfte zur Besonnenheit für das Handeln. Der Zwek darf dabei nie ausser Augen gesezt werden, sonst erhält sie eine falsche Richtung. Erst wenn die Kräfte zusammen ausgebildet werden, werden sie stark, werden sie Eins. Wo der Kopf schlecht gebildet ist, da führt auch das Herz nicht zur Sittlichkeit. Es ist das Schiksal des Menschen, erzogen zu werden und wieder Andre zu erziehen wie sich selbst; dies aber geschehe in gleichmässiger Bildung. Der Geist mufs Stärke gewinnen, dafs er durch sich selbst wirke,

dafs er nicht blos dem Gesezze blind folge, sondern immer nüchterner wache.

Das Streben nach Entfaltung des Geistes kann mit Einfalt des Herzens nicht blos bestehen, sondern soll ihr auch untergeordnet werden. Dennoch ist auch das höhere Wissen nicht zu verachten, sondern auch dies soll erworben und geleitet werden damit es ein Wahres sey.

Die Art und den Grad der Geistesausbildung hat Jeder insbesondere zu bestimmen. Es soll aber der Mensch nicht blos seine Kräfte ausbilden, sondern auch auf besondere und bestimmte Verhältnisse der menschlichen und der bürgerlichen Gesellschaft anwenden.

Zur Wahl eines festen Lebensberufs ist Jeder verpflichtet. Der Mensch kann nicht sittlich leben, wenn er nicht in einer festbestimmten Schranke und in einer entschiedenen Richtung auf einen vernünftigen Zwek sich ausbildet. Wenn ein angeführter Beruf ihm nicht angemessen ist, so hat er die Verpflichtung auf sich, sich selbst einen Berufskreis zu schaffen, in welchem er wirkt, bis er die Ueberzeugung hegen kann, ihm Gnüge geleistet zu haben. Der wahre Beruf aber liegt in dem gereiften Willen des Mannes, seinem Zeitalter und Vaterlande, auf eine durch ihn nur mögliche Art nüzlich zu werden, daher er die feste Ausführung eines bestimmten Entwurfs und Planes umfafst. Die Wahl aber geschehe mit verschiedener Rüksicht: 1) nach Prüfung seiner erworbenen Fähigkeiten; denn diese bestimmen immer von selbst die Neigungen. 2) Nach Berüksichtigung der Bedürf-

nisse der Gesellschaft, in die er mit diesen Fähigkeiten trat.

Nach gewähltem Beruf wird es Pflicht, sich nie bei der besondern Bildung dafür mit einer Mittelmässigkeit zu beruhigen, sondern die Vollkommenheit in dem Streben zu ihr nie ausser Augen zu lassen.

B. Pflichten gegen den Willen.

Der Mensch ist ein moralisches Wesen und dies von Natur, also ursprünglich; ihm ist Würde, wenn auch nicht angeboren, doch angestammt, d. i. jeder Mensch kann sich zu ihr erheben, wenn er ihr nicht widerspricht. Der Mensch also kann und soll handeln im reinsten Sinne des Worts, d. h. sich nicht blos zur Sache machen, sondern durch freien Gebrauch seiner Kräfte sein höchstes Gut in sich selbst begründen. Daher gebietet die Pflicht: Suche den Menschencharakter zu sichern und zu fördern; suche sittliche Vollendung durch fortgehende Läuterung der Gesinnung.

Auf dem Bewufstseyn der ursprünglichen moralischen Würde beruhen die Pflichten der Selbstschäzzung und Selbstbeherrschung.

Pflicht der Selbstschäzzung und Selbstbeherrschung.

I. Es ist Pflicht, das Bewufstseyn der ursprünglichen moralischen Würde, diese innere Gewifsheit lebendig zu erhalten — also, dafs die Tugend einen unleugbaren Werth habe, dafs Jeder die Kraft zu ihr in seinem Willen trage, und dafs sogar jeder

fremde Mensch wenigstens als ein künftiger Tugendfreund betrachtet werden könne.

Dieser höheren Selbstschäzzung steht jede Art der Geringschäzzung unsrer Selbst entgegen. Diese aber umfaſst mehrere Arten, deren Moralität verschiedene Grade hat. Der unächte Wille will entweder Alles, was die gemeine Welt will, oder Nichts von diesem, da doch die möglichst reine Harmonie unsers Geistes und der Welt gewollt werden soll. So geräth der Wille in zweifache Uneinigkeit mit sich selbst — in Selbstverwerfung und in Selbstgenügsamkeit.

1) Die Selbstverwerfung verkleinert sich herab zur trägen Pflanze, zum kleinmüthigen, gegen sich miſstrauischen Menschen, der sich dem Irrdischen hingibt. Diese leztgenannte Form aber, das schwache Miſstrauen gegen uns selbst, welches keinen Muth, noch Endschluſs fassen kann und in Kleinmuth oder Schwermuth endet, ist es, welches billig beurtheilt werden muſs. Sie findet nemlich ihre Quelle bald in miſslungenen Unternehmungen, bald in einer zu feurigen Phantasie, bald in einem melancholischen Temperament. Sie sinkt oft selbst in jene Art des moralischen Selbstmordes, welche die traurigste Verzweiflung an seiner moralischen Natur und Bestimmung ausmacht, wo die Menschennatur als niedrig und schwach und verworfen angesehen wird. So lange sie noch Haſs gegen die Menschen bleibt, so kann damit noch Liebe gegen die menschliche Natur vereint bestehen; wird sie aber Haſs gegen die menschliche Natur, so ist dies so entschiedene Unnatur, daſs eine solche Denkungsart nicht lange bleibend seyn kann. Wer

sich weniger zutraut, als er zu leisten vermag, verliert diejenige Entschlossenheit und den frohen Muth, der nur wirksam seyn läfst.

Eine zweite Form ist die Kriecherei, d. i. das knechtische Bestreben, sich einen Werth durch fremde Gunst zu verschaffen. Der Kriecher hat keine Ahndung von angestammter Menschenwürde, keine Ahndung davon, dafs sie etwas Inneres, etwas unverlierbar und offen zu Erwerbendes sey; — daher will er sie von Andern erborgen, erbetteln. Leicht verbindet sich hiermit, dafs er Lügner und Schmeichler werde.

Endlich zeigt sie sich in Niederträchtigkeit, d. i. in der Denkart, sich als Sache und Mittel eines fremden Zweckes brauchen zu lassen. Es ist diejenige Wegwerfung seiner Selbstständigkeit, welche in Handlungen besteht, wo die Person als Sache erscheint, und gemifsbraucht und blinder Willkühr überlassen wird. Sie zeigt sich im Sclavensinne, wo der Mensch sich ganz von Andern bestimmen und leiten läfst.

Diese verschiedenen Zerstörungsarten der sittlichen Selbstständigkeit richten sich selbst; sie vernichten das sittliche Leben und Höherstreben, sie entfernen von dem Endzwek des wahren Daseyns und Wirkens. Der Mensch darf nicht des Menschen Knecht werden, d. h. absolut dienstbar, auch nicht einmal scheinen. Er darf daher a) auf seine Rechtsfähigkeit als Mensch nicht Verzicht leisten; b) er darf keine Wohlthaten suchen, die er entbehren kann, keiner sich freuen, die nicht ehrt; c) er darf nicht niederknieen vor Menschen, sondern in auf-

rechter Stellung sein Verhältnifs denken; d) er darf nicht der pedantischen Reverenz in Bitten und Complimenten (wahrer Höflichkeit und Feinheit des Geschmaks entgegengesezt) anhängen.

Der Mensch darf auch bei Schmerzen nicht kleinmüthig werden, denn das Winseln beweifst, dafs man seiner nicht Herr sey. Am wenigsten finde dies bei selbstverschuldeten Schmerzen statt; nur durch standhaften Tod zeigt der Verbrecher Erhebung über seine Erniedrigung.

Der Mensch soll von Nichts sich abhängig machen, was die Natur ihm zwar gegeben, aber auch nehmen, und immer doch nur einen scheinbaren Reichthum gewähren kann.

Wer blos gut scheinen will, und auch das Schlechte seiner Zeit nicht so zu nennen wagt, weil es Geschäzte schüzzen, — der hat noch nicht recht von Herzen wollen, noch keinen tiefen Endschlufs fassen lernen. Auch der nicht, der Etwas nicht klar, und ganz Gutes, z. B. ein ihm selbst zweideutiges Verhältnifs, durch vermeintliche Milderungen minder bedenklich machen will. Er kann noch nicht wollen, weil er noch seinem erfinderischen Scharfsinne mehr dient als seinem geraden und gesunden Menschensinne.

In der Macht des menschlichen Willens liegt seine Herrschaft über die (störende) Natur und die (zerstreuende) Welt. Wie aber kommt man dazu? Man mufs sich seinen freien Willen selbst schaffen und erbeuten 1) durch feste Richtung auf würdige Zwecke und auf Einheit alles unsers Thuns, das in der Viel-

heit der Menge gefällt, ohne der Nachwelt Frucht zu bringen. 2) Durch Abschneidung der Gelegenheit zum blossen Genufs ohne wahre Kraft, zum willkührlichen Spiel der Triebe und Einfälle. 3) Durch tägliche Verjüngung seines Lebens im Schlürfen aus der reinsten Lebensquelle der Hofnung jedes Morgens auf die Ewigkeit unsrer höhern Thätigkeit.

2) Die Selbstgenügsamkeit vergrössert das Selbstgefühl auf Unkosten des freien Bewufstseyns unsres Ichs — durch Ueberschäzzung unsrer Kräfte — durch falsche Selbsständigkeit — durch Vermessenheit in Unternehmungen, durch Zumuthungen sich mit unsrer Person vor Allen zu beschäftigen. Daher dann die schwächliche Eitelkeit wie der anmassende Eigendünkel.

Daraus entspringt der Hochmuth, d. i. die Zumuthung an Andre, sich in Vergleichheit uns geringzuschäzzen, indefs wir ihnen die Achtung verweigern. Der Hochmüthige will nicht etwa blos seine äusseren Vorzüge durch Glanz, sondern auch seine Ehre durch die Schande Andrer heben. Er will dadurch an Achtung gewinnen, dafs er Andre verächtlich behandelt, — bis zum Hohnsprechenden Uebermuth.

Dieser ist 1) unwürdig, weil der Hochmuth auch seine eigne Würde nicht einmal fühlt und daher sich leicht wegwirft, gegen Mächtigere schmeichelt. Wer sich selbst nicht ehrt, ehrt nicht die Menschheit. 2) Er ist ungerecht, weil man die Achtung gegen Andere aus den Augen sezt, welche ihren gerechten Ansprüchen nicht entsagen dürfen.

3) Er ist thörigt, weil die Eitelkeit zu dem Werthlosen verleitet, z. B. um Anhänger und Ehrenbezeugungen um sich zu sehen — und weil er die Narrheit hegt, Andre zum Widerstreben zu reizen.

Daher wird die Stimmung, stets im Bewufstseyn der Erhabenheit als Person zu handeln, oder die ächte Selbstschäzzung zur Pflicht.

Sie zeigt sich in dem edlen Stolze, der in der Sorgfalt besteht, seinem wahren Werthe, vollends seiner Würde in Vergleich mit andern nichts zu vergeben. Dieser ruht auf der Pflicht 1) an sich, d. i. an seine Kraft gegen Hindernisse des Guten zu glauben; 2) — das Gefühl der Vollendung in sich zu unterhalten; 3) — das Gefühl der Unvergänglichkeit in sich rege zu erhalten, was auch das Aeussere uns gewähre.

Grofsmuth ist dann die Erhebung über sein eignes sinnliches Interesse, um des Allgemeinen willen. Grofsmuth läfst sich nicht leicht beleidigen, weil sie grossen Muth hat und ihn weit ausdehnt. Sie sezt also Gleichmuth im Ertragen voraus.

Die vernünftige Achtung gegen die inwohnende Vernunft verräth sich ferner durch das Streben nach Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. Zu diesem aber führt 1) die Vereinfachung des Bedürfnisses, und 2) die Vervielfältigung des eignen productiven Talents.

II. Allein diese Freiheit und Selbstständigkeit ist nicht blos zu gewinnen, sondern auch zu behaupten und recht zu gebrauchen. Und dazu führt die Selbstbeherrschung, d. i. die Behauptung

der

der Selbstmacht gegen alle sinnliche Eindrücke, besonders gegen diejenigen, welche die Besonnenheit rauben. Hier gibt es zunächst zwei Abwege, nemlich 1) einen Leichtsinn, d. i. den Fehler, seinen Willen von jeder Neigung und jedem Gefühl beherrschen zu lassen, ohne ernstes Verweilen bei seinem Zustande. Dann aber finden wir 2) eine Zerstreuung, eine Vergessenheit seines innern Zustandes, die zur Zerstreuungssucht übergeht.

Beide sind unsittliche Zustände; denn Beide heben das Bewufstseyn der innern Würde auf, und hemmen die innere Veredlung.

Die Selbstbeherrschung geht dagegen auf Behauptung der Selbstmacht aus, gegen alle Eindrücke der Sinnlichkeit, besonders wenn sie die Besonnenheit rauben. Diese nemlich ist der Charakter jener edlen Herrschaft, welche planmässig, fest und sicher verfahren will. Nie kann der Körper den höhern Geist unbedingt zu Etwas zwingen.

III. Die Pflichten der sittlichen Selbstvervollkommnung heischen, dafs das endliche Ziel des Menschen immer reiner und beharrlicher erstrebt, immer fruchtbarer und vollständiger erreicht werde.

Der besondern Pflichtenlehre
Zweiter Theil.
Pflichten gegen die Vernunft ausser uns in den uns minder oder mehr verwandten Naturen.

Die Vernunft ist kein ausschliessendes Eigenthum, noch Vermögen des Menschen, vielmehr die sich mittheilende Triebfeder des Weltalls, welche das Ganze zusammenhält. Dies werde vorausgesezt.

In diesem Verhältnisse gibt es eine Pflicht der Menschheit schon in Hinsicht auf die Thierheit ausser uns. Zwar haben wir vermöge unserer Ueberlegenheit und unseres Standpunctes das Recht, die thierische Schöpfung in ihrer Existenz den menschlichen Zwecken unterzuordnen und zwar nicht blos den höhern, sondern auch den niedern. So sind dem niedern Zwecke der Erhaltung, durch Nahrung und Bekleidung, und dem höhern Zwecke der Erhebung, durch Befreiung von mechanischen Thätigkeiten die Thiere bestimmt.

Die Menschheit soll und wird nur noch im Nothfall die Vermehrung der Thiere einschränken, doch immer mehr ihre wilde Gewalt bezähmen, und höhern Zwecken anpassen. Dazu gehört unbefangne Beobachtung des Instincts der Thiere und höhere Richtung desselben, Abrichtung zu ernsten Geschäften und theilnehmende Behandlung derselben ohne Qual und Weichlichkeit. Die Europäer sind in der Beobachtung und Behandlung der Thiergeschlechter hinter den orientalischen Völkern an Humanität zurükgeblieben, und wir haben es nachzuholen. Schonung aber sind wir den Thieren schuldig, theils weil sie keine blossen Maschinen sind, und auch in ihnen das vorstellende Weltprincip sich regt, theils weil durch Mifshandlung unser menschlichstes Gefühl der Sympathie vernichtet würde, welches uns zu einem Geiste allgemeiner Erhaltung auffordert. Dieses zärtliche Gefühl wird alsdann vor Verzärtelung geschüzt seyn, wenn der Mensch seiner Würde sich bewufst bleibt und in ihrem Geiste handelt.

Dennoch darf es nicht in weichliche Sympathie und Empfindelei übergehen, wie an seine Stelle nicht Mifsbrauch oder zweklose Zerstörung der Thierwesen treten. So mufs noch weiter jede Art von Qual entfernt seyn, und jede Lustjagd erscheint als unmenschlich, so bald sie aus blosser Lust Thiere verfolgt.

Die Pflichten gegen die Vernunft im Menschen erscheinen überhaupt als Pflichten der Achtung gegen die Menschheit im Grossen.

Liebe und Achtung gegen die Menschen sind die anziehenden und abstossenden Kräfte, welche in der Gesellschaft in Verbindung wirken. Vermöge der Wechselliebe sind die Menschen verpflichtet einander sich zu nähern, vermöge der Achtung aber, sich im gehörigen Abstande zu erhalten. Beide gehen zusammen in die Pflicht der Humanität, im Gegensaz gegen die Unmenschlichkeit der Thierheit. Diese Humanität ist keine schwache, blinde philanthropische Menschlichkeit; auch nicht eine egoistische Herablassung des Vornehmen zu den Geringern, vielmehr eine ausgebildete Theilnahme für das Reinmenschliche, aus Anerkennung des wahren Werths der Menschheit. Der humane Mann hat einen weltbürgerlichen Enthusiasmus für die Menschheit. Er ist gerecht gegen Alle, unbestechlich auch von seinem eigenen Gefühl, welches er in gemessenen Schranken hält. Er theilt Gefühle, Einsicht u. s. w. mit, er verfährt aufrichtig, im Gegensazze der Verstektheit.

Die Menschheit soll dem Menschen schon in der blossen Vorstellung heilig seyn, und Alles beachten, worin er Vernunftwirksamkeit erkennt. Wo er ein planmässiges Werk findet, da soll er anerkennen, dafs es mehr als todte Masse sey. Nichts, was Mensch heifst, darf ihm fremd scheinen, daher auch der Fremdling, oder das Mitglied einer fremden Nation nicht gleichgültig behandelt werden darf. Auch diesem gebührt Gerechtigkeit und Billigkeit.

Die Liebe zu Menschen kann so beschaffen seyn, dafs sie wenig Achtung verdient, und so auch im umgekehrten Falle. Allein stets soll die Achtung

mit Liebe verbunden seyn und sie kenntlich machen, so wie die Liebe gegen den Andern Achtung verrathen.

Die Achtung gebietet, dafs wir Keinen zum blossen Mittel herabwürdigen sollen; die Liebe fordert, dafs wir fremde sittliche Zwecke zu den unsrigen machen sollen. Daraus entsteht Verdienst um Andre.

Die Liebe aus Neigung schliefst nur Wohlgefallen an dem Angenehmen in sich, die Liebe aus Grundsaz aber ist Erweiterung unsrer Gesinnungen für das wahrhaft Gute. Nur diese ist dauernd und verdienstlich.

Die Liebe, welche die Pflicht gebietet, erkennen wir theils in jener allgemeinen weltbürgerlichen Achtung, theils in dem auf die Gesellschaft im Vaterlande bezogenen Wohlwollen wieder, welches keineswegs Anhänglichkeit am Boden und an gleicher Abstammung und Gewohnheiten, sondern reiner thätiger Eifer für das wahre Gemeinbeste (nicht Zunftgeist) ist. Der wahre Weltbürger verliert auch im Einzelnen nicht das Ganze.

Die Menschenpflichten gehen im Einzelnen theils auf weise Erhaltung der fremden menschlichen Natur, theils auf Erhebung und Entwickelung ihrer höhern Anlagen.

I. Pflicht fremder Erhaltung.

Die Pflicht fremder Erhaltung verräth sich zuerst in der Scheu vor Verlezzung ihres Lebens. Die gröbste Verlezzung ist der vorsezliche Mord.

Diesen fafst ein weiter Umfang in sich; denn auch der Mörder des niedrigsten, schwächsten und kranken Menschen ist ein Mörder. In jedem Menschen, welcher noch lebt, findet die Möglichkeit statt Gutes zu thun. Und jeder Mord erscheint als Ausbruch der Thierheit und Gefühllosigkeit. So kann er nie der Zwek eines besonnenen Menschen werden, selbst in dem Zustande der Nothwehr und des Kriegs nicht; denn auch bei Sicherung und Entwafnung, als dem Zwek des Kriegs, bleibe noch Schonung des Menschenlebens geltend, da dies immer zu moralischen Zwecken bestimmt ist. Jeder Mensch ist fähig für das Unendliche. Dies aber gilt auch bei Todesstrafen.

So löfst sich diese negative Pflicht in die positive Pflicht der zartesten Schonung auf, d. h. der Schonung des wahren Lebens; denn Verweichlichung macht nicht Schonung aus. Diese Schonung ist 1) die zarteste der Mutter an ihrer Frucht, dann an den Kindern (Verhütung der Verstümmelung). 2) Die pädagogische und disciplinarische Schonung. 3) Die Schonung, nicht durch Aufdringen ungesunder und überhäufter Nahrungsmittel zu schaden.

Zur zarten Schonung des fremden Lebens gehört ferner die Pflicht der Höflichkeit, d. i. der freien Beachtung Anderer mit dem Geiste des

Wohlwollens. Die zarte Schonung fremder Ehre und die Erhaltung ihres Vertrauens bei den Menschen flöfst diesen Kraft zum Handeln ein. Es gehört daher zu den muthigen Handlungen des Heldenmuths Verkannte zu rechtfertigen und zu entschuldigen, und die verdammliche That zu scheiden von ihrer Triebfeder, die Gott nur kennt. Dem Menschen sind wir endlich eine ehrliche Behandlung schuldig. Die Ehrlichkeit verräth sich 1) in der graden Offenheit, die weder Ausplauderung noch Grobheit ist. Besonders mufs sich eine zarte Rüksicht auf besondere menschliche Bedürfnisse dazu finden. Sie verräth sich 2) in der Gerechtigkeit, welches wir fremdem Eigenthum und fremden Erwartungen von unserm Worte schuldig sind.

Diese Ehrlichkeit aber kann auf mannichfache Weise beleidigt werden, theils durch Veruntrauung des anvertrauten Gutes, theils durch Treulosigkeit in der Erfüllung eines gegebenen Wortes, theils durch Betrug. Schon der Wortbrüchige wird zum Betrüger.

II. Pflichten fremder Erhebung.

Die Pflichten der Naturerhebung in Andern sind theils Pflichten der Förderung fremder Freiheit, theils Pflichten der Förderung fremder Tugend.

Zuerst soll der Mensch die Freiheit der Geister erhöhen, mithin sie nicht schwächen, noch hemmen, vielmehr ihre Erregung und Entwickelung befördern.

Die Denkfreiheit kann nicht erlaubt, sondern nur anerkannt, geregelt und zwekmässig befördert werden, damit sie nicht in Freidenkerei ausartet. — Als blos passive Duldung würde die Toleranz keinen Werth haben, und sie darf daher nicht falsche Nachgiebigkeit seyn, sondern sie mufs vielmehr freie Gerechtigkeit gegen fremde Meinungen und ihre Aeusserungen ausmachen. Gegen irrige Meinungen aber und gegen schlechte Grundsäzze gibt es keine Toleranz, und in dieser Hinsicht ist der sittliche Mensch der intoleranteste. Wohl aber wendet sich die Gerechtigkeit hin auf die reine Quelle fremder Denkarten.

Uebrigens hat die Toleranz, in ihren verschiedenen Arten, auch ihre Grade. In einem noch vorhandenen und fortdauernden Zustande der Unmündigkeit mufs der Lehrer mehr eingreifen, damit der Mensch nicht verwildere. So auch in ungebildeten Staaten, oder unter leichtsinnigen Völkern, wo nicht die Furcht, sondern eine weise Erziehungsmaxime einschränke.

Bei der Leibeigenschaft als der einen Art von Beschränkung persönlicher Freiheit, in welcher der Körper zum fremden Besiz wird, kann noch gesezmässige Einschränkung und Erhaltung der Persönlichkeit bestehen. Dann läfst sich auch von Seiten der Moral nicht dagegen sprechen, indem ja Jeder in der Gesellschaft Etwas für das allgemeine Beste aufopfern mufs. In der Sclaverei aber, der zweiten Art, ist selbst die Person beherrscht, und das Individuum als Willenloses behandelt, was

die Moral verbietet. Die Herabwürdigung des Menschen zum Thier verlezt das sittliche Gesez.

Die Tyrannei beherrscht Andere durch geheime oder offenbare Gewalt nach Willkühr, und spricht sich dadurch ihr Urtheil selbst.

Unter den Folterungen und Kränkungen, durch welche Andre gemifshandelt werden, stehen:

1) der Neid. Dieser vergleicht sein Geschik mit Glüklichern und empfindet Verdrufs über fremdes Wohlbefinden, sogar über dasjenige, welches dem Unsrigen nicht Abbruch thut. Nur selten ist er gerecht, nur selten gegründet. Des innern Unwillens über das Gluk der Unwürdigen, kann sich der Mensch nicht erwehren, allein er soll sie nicht um ihre Selbsttäuschung, um ihr Glük beneiden.

Der Mensch soll Sieger über alle Arten von sinnlichen Regungen werden, also auch seinen Werth nicht durch Andre und neben Andern erwarten, sondern einzig durch Vergleichstellung seiner Maximen mit dem Pflichtgesezze; er soll den innern Werth nicht durch das äussere Wohlseyn schäzzen, vielmehr das fremde Glük auf das eigne Gemüth einwirken lassen. Beneidenswürdig ist daher für den Sittlichen keine Glükseligkeit, auch selbst nicht das Wenigbedürfen des Zufriedenen. Nichtswürdig bleibt jeder Neid, denn als Affect hat er die Schwäche der Grämlichkeit und Selbstpeinigung bei sich, als Leidenschaft das Schändliche der Zerstörung des fremden Glüks. Der Gute will nicht grofs seyn durch Kleinheit.

2) Undank. Dieser ist entweder Unerkenntlichkeit, welche die Achtung, zu der wir gegen den Wohlthäter verpflichtet sind, nicht leistet; oder sie ist Undankbarkeit, welche sogar feindlich verfährt. Wenn auch der Mensch Andern nicht beschwerlich werden soll durch Entgegenkommen, so soll er dennoch auch nicht verleugnen, verpflichtet zu seyn. Alle sind wir nemlich Schuldner. Jenes aber vergifst der Undank, und er kann als Verachtung der Pflicht nur zuwider seyn, als Auflosung aller Verbindlichkeit empören.

Die dem Undank entgegenstehende Pflicht ist die der Dankbarkeit, d. i. die Achtung einer Person wegen erzeugter Wohlthaten. Diese liegt nicht in der Klugheit des Eigennuzzes, vielmehr in dem heiligen Bewufstseyn der Verpflichtung, welche nicht beschränkt oder gar aufgehoben werden kann durch Gegendienst. In jeder Wohlthat aber finden wir eine Gelegenheit den Glauben an Menschheit zu stärken, und das Wohlwollen in uns zu erhöhen. Der Mensch ehre daher die Wohlthaten nicht blos mit Worten, sondern das ganze Betragen sey Wohlwollen, entfernt von genauer Berechnung und Verhältnifsbestimmung zu der Wohlthat. Ist er einem Menschen Dankbarkeit schuldig, der nicht selbst gut heissen kann, so ehre er auch ihn schweigend. Vorzüglich sey die Dankbarkeit gegen die ersten Wecker unsers Geistes rege, gesezt auch wir überträfen sie späterhin.

Für eine so heilige Pflicht hat der Mensch nöthig die Empfänglichkeit zu erhalten, und diese erhält er a) durch Enthalten von grübelnder Untersuchung

über die Gründe der That; b) durch den Gedanken, dafs der Gerettete nur durch die schöne Tugend der Dankbarkeit seine Würde behaupten kann; c) durch Erinnerung an die vorausgegangenen Schiksale.

3) Schadenfreude — Vergnügen am Unglücke Andrer. Das Naturgemässe, durch welches wir unser Wohl im Gegensaz des fremden Unglüks tiefer fühlen, artet in unsittliches aus, wenn entweder der Dünkel auf eignen bessern Zustand, oder Stolz auf sein Wohl bei Andern uns empört. Allein hier spricht die Vernunft gegen die Freude, wie gegen jeden Hafs.

4) Vorwizzige Neugier. Diese verräth ein Leben ausser sich und eine Sucht der Ausspähung, die dem Eigennuzze nur eigen seyn kann.

5) Muthwillige Neckerei und Verhöhnung. Schon der unschuldige Scherz fordert Vorsicht, und der Gegenstand selbst mufs Wiz vertragen, sonst ist es Entweihung, das Ernste spielend zu verkleinern. Gebrechen am Körper lächerlich machen, zeugt von geringer Achtung; die Preisgebung Andrer zum Gelächter wird zum Hohn, welcher, gleich der Tadelsucht, die Achtung verlezt, abgesehen von der Kränkung, die sie bewirkt.

6) Falsche Nachrede und Verläumdung, welche Andrer Ehre und Verdienst zu schwärzen sucht. Schon in der Erwähnung von fremden Fehlern und Schwächen kann sich die Eigenliebe gefallen und da, ohne bösen Willen, schaden. Wird aber das Verweilen bei fremden Flecken zum absichtlichen, so verräth dies Leichtsinn und schwache

Achtung der Menschheit. Wird es sogar Lust an der Verbreitung fremder Mangel, so verräth dies nicht blos einen zerstreuten Blik, einen kleinen Sinn, sondern auch eine grössere Aufmerksamkeit auf fremde Schwachen als fremde Tugend, ein schwaches Bewufstseyn eigner Tugend, und endlich eine Aufregung gegenseitigen Mifstrauens und Abstumpfung des Schaamgefühls. Dagegen sollen wir 1) über fremde Fehler und Mängel schweigen, wo zu sprechen nicht die Pflicht gebietet; 2) wir sollen unser Urtheil prüfen, und 3) unser Herz erheben durch den Hinblik auf fremde Verdienste.

Dies Gesez der Achtung der Menschheit geht auch hinaus über das Leben. Die Achtung sey unvergänglich auch gegen die Todten; denn ihr Geist lebt fort in und unter uns. So sollen wir von ihnen gut, d. i. nicht übertrieben günstig, sondern wahr sprechen.

Bei den Beleidigungen überfällt uns zuweilen ein stärkeres Mifsfallen; dies ist der Zorn. Dieser wird aber hier im Allgemeinen so gefafst, dafs dies nicht allein den blos vorübergehenden aufwallenden Affect, sondern das leidenschaftliche Betragen bei Beleidigungen bezeichnet, wodurch er der Rachsucht verwandt ist.

Oft wurde ein gewisser Zorn, d. i. der in Schranken gehaltene entschuldigt, — als ein Beweis von Muth, von Charakter, als eine Aeusserung des Gefühls des Unrechts und der Ehre; als eine drin-

gende Nothwendigkeit; allein gesezt, er wäre oft wohlthätig, so ist er doch nur ein Trieb der Selbstvertheidigung, ein Zustand verdunkelter Besonnenheit, ohne höhern Muth, ohne Selbstmacht. Daher ist die Ausrottung dieses überwältigenden Gefühls Pflicht, so wie die Bemächtigung desselben, bevor es Gewalt über uns erhalt.

Wer sich gegen den Zorn wafnen, ihn heilen will, der hat sich zu jener Mässigung zu entschliessen, welche in den Erwartungen von Andern nicht zu grosse Forderungen thut, dann aber auch sich der Machtsprüche über die Triebfedern Andrer zu enthalten. Thorheit ist es, ihn für unüberwindliche Temperamentsanlage zu halten. Soll des Menschen Wille nicht durchsezzen, was das langsam entnervende Unglük von selbst thut?

Der gesellige Mensch wird zur reinen Mittheilung des Innern im Aeussern im weitern oder engern Umfange verpflichtet. Es ist demnach pflichtwidrig:

1) Die Zurükhaltung. Sie ist ein völliges Schweigen, oder ein halbes Aussprechen seiner Gesinnungen und Urtheile, ohne Zwek, ohne Grund.

2) Die Verstellung. Diese sucht etwas anders zu scheinen als sie ist. Sie wird entweder Schmeichelei, welche sich in fremde Fehler schmiegt und sie aus Eigennuz übersieht, sogar erhebt; oder sie wird Falschheit, wo der Mensch wohlwollender zu scheinen sucht als er ist.

3) **Heuchelei.** Diese erscheint im Aeussern des Auges, der Sprache, des Handelns besser als sie denkt, und übertreibt natürliche Gefühle, um Vertrauen oder Beifall zu erringen. Sie steigt in der Gleisserei, welche das finstere Innere zu überglänzen sucht.

4) Die **Lüge.** Niemand ist unbedingt verbunden **Alles**, was er wirklich weifs und unberufen zu sagen. Statt einer schwachen **Offenherzigkeit** ist vielmehr **weise Zurükhaltung** der ganzen Wahrheit gegen dem, welcher sie zu fassen nicht vermag und dies nicht will, die erste Pflicht. Diese erfordert schon zarte Aufmerksamkeit und reife Urtheilskraft zu ihrer Erfüllung, ist aber auch das Zeichen eines männlichen Gemüths, welches die Wahrheit zwar nie aufgibt, allein ihr auch kein Gefühl ohne Noth opfert.

Eine zweite Pflicht erheischt ein weises, d. i. ein gehörig vorbereitetes, theilnehmendes Wahrheitsagen, obgleich auch in dem, welcher die Wahrheit sagt, noch nicht nothwendig vorausgesezt wird, dafs er in der **Gesinnung** die Wahrheit achte. Es kann keine äussere Naturnothwendigkeit uns auf ein Laster hinführen, und so auch nicht eine Nothlüge begehen lassen. Nähme man die Nothlüge in dem mildesten Sinne, für eine objective Unwahrheit, welche durch physische Gewalt dem Halbbewufsten abgezwungen wird, so gehört sie gar nicht vor einen moralischen Richterstuhl, und eine noch so bedingte Beschönigung derselben würde in der Moral nicht statt haben können. Die sogenannte Nothlüge geschieht nur dann als Lüge, wenn sie ohne wahre höchste Noth geschieht.

Die eigentliche Lüge ist die im freien und ersten Denken, vorsäzlich auf besonnene Menschen gerichtete Erdichtung, welche für wahr ausgegeben und angenommen wird. Bestehen diese Lügen in einem zusammenhängenden Ganzen, só heissen sie Ränke.

Wo der Andre keine Wahrheit erwartet, bei Bildern der Phantasie und Phantasieproducten, bei geselligen Scherzen, bei conventioneller Gewohnheit, findet keine Lüge statt; denn die Uebereinkunft zu einem bestimmten Sinne hebt den Charakter der Lüge auf. Eben so ist nicht Lüge jede vorsäzliche Dichtung, von welcher der Andre keinen nachtheiligen Gebrauch machen kann, und wo er die Wahrheit nicht erwarten darf. Dies findet namentlich bei solchen statt, denen man noch nicht diejenige Bildung zutrauen darf, bei der sie keines fremden Erziehers und Vormundes bedürfen, und die noch nicht die Selbstmacht besizzen, welche einen fremden Arzt und Schoner überflüssig macht. Also bei allen Gemüthsschwachen, bei Kindern, beim sinnlichen Volk, bei Leidenden, bei denen, welche der Affect ergriffen hat u. s. w. Dennoch kann auch schon der Mensch bald zu weit gehen.

Jede Lüge, welche es wirklich heissen kann, ist Verbrechen, gesezt auch es leite Gutmüthigkeit auf einen guten Zwek hin, oder sie sey nur klein. Wer lügt, der stiehlt, sagt das gemeine Sprichwort, und es ist dies zugleich ein Diebstahl an sich selbst, an der Menschheit in sich.

Sie ist widernatürlich; denn der Naturtrieb geht nicht auf Schein, sondern dringt auf offene Aeusserung.

Sie ist **unwürdig**; denn der Lügner entwürdigt sich zu einer blos täuschenden Erscheinung, mithin zu etwas geringern als einer blossen Sache; denn diese lassen sich doch brauchen zu ihrem Zwek. Nichts gibt es Köstlicheres in dem Menschen als das Beharrliche, was dem Wechsel der äussern Natur trozt, und in dem in sich festen treuen Manne findet man einzig immer den Menschen.

Sie ist **schädlich**, durch ihre unvermeidlich nachtheiligen Wirkungen auf ein ganzes Gewebe von andern Vorstellungen und auf allmälige Zerstörung des heiligen Menschen-Glaubens.

Wahrheit soll des Menschen Losung seyn. Diese aber ist in sittlicher Bedeutung die Uebereinstimmung des Aeussern mit dem Innern, des ganzen Betragens mit den Gesinnungen. Dahin gehört:

1) **Aufrichtigkeit**, d. i. Richtung seines Willens auf eine zuverlässige Eröfnung. 2) **Redlichkeit**, d. i. dauernde Richtung seiner Aeusserungen nach seinen Gesinnungen. 3) **Treue**, d. i. pünktliche Erfüllung des Worts. 4) **Gradheit**, d. i. unbefangene Aeusserung ohne Umschweife und Schein. 5) **Freimüthigkeit**, d. i. furchtlose und kühne Erklärung seiner Ueberzeugung.

Diese Tugenden sind **Pflichten**; denn ein vernünftiges Wesen ist mit sich selbst einstimmend, scheut keine Folgen, und erniedrigt Andre nicht zu einem Spielwerk seiner Selbstsucht oder seines Muthwillens.

willens. Sie sollen unbedingt geübt werden, zögen sie auch manches Unangenehme herbei.

Man soll nicht blos sein inneres Vermögen und Eigenthum Andern mittheilen, sondern auch sein Aeusseres. Mittheilung ist nicht Verschwendung, sondern Theilung, oder wenigstens Vertheilung nach Bedürfnissen. Verschwendung zeigt sich nemlich theils in unbesonnener Wegwerfung, theils in falscher Anwendung des Eigenthums. Die Verschwendung aber ist nicht blos thörigt, indem der Verschwender sich ohne Noth schwächt, und sich in dem Eigenthum das Mittel zu höherer Wirksamkeit raubt, sondern auch unsittlich, da der Mensch in seinem Eigenthume nur das Mittel erkennen soll, von welchem er sich nicht sclavisch und weichlich abhängig machen darf.

Eben so wenig darf der Mensch sein Eigenthum als gar kein Gemeingut betrachten. Er soll also nicht nach einem gebrauchlosen Uebermaas seines Vermögens streben, d. i. nicht karg seyn; eben so wenig aber auch sein Vermögen ohne Gränzen blos zu vermehren suchen, d. h. habsüchtig und gewinnsüchtig seyn.

Aus dem ursprünglich reinen Streben nach dem Eignen hervorgegangen, wird die Triebfeder im Geize bald eine unreine, und er selbst unsittlich. Der Geizige jeder Art handelt 1) widersinnig; denn der Karge bricht Manches seinen Bedürfnissen ab, ohne das Ersparte jemals wirklich zu brauchen,

der Gewinnsüchtige hingegen übertreibt die Bedürfnisse. So stürzen sie sich in eine armselige Lebensart. 2) Der Geizige handelt unwürdig; denn der Mensch wirft sich selbst weg, indem er sclavisch sich an Glüksgüter fesselt, seine Freiheit verkauft, die Liebe zum Guten und Grossen in seiner Seele erstikt, und so jeder Nichtswürdigkeit fähig wird. So raubt er sich Freimüthigkeit. Beide, Habsucht und Kargheit, bleiben immer Selbstsucht.

Dem Geize, wie der Verschwendung sezt ihren Grundsaz die Sparsamkeit entgegen, welche keineswegs zwischen jenen Beiden liegt, sondern die freie Maxime ausmacht, wahren Bedürfnissen seinen Erwerb und Genuſs anzupassen. Die Umstände geben hier die Regel, da die Bedürfnisse und die Grösse des Erwerbs verschieden sind.

Nicht geizen soll der Mensch, vielmehr soll er zu einer höhern Wohlthätigkeit streben, d. h. fremde wahre Bedürfnisse rein, tief, und zart berüksichtigen. Nicht aber durch ausseres Eigenthum wird die Wohlthätigkeit erschöpft, sie erhält ihren höchsten Werth durch Mittheilung des innern Eigenthums, d. h. durch Mittheilung geistiger Gaben.

In Hinsicht auf fremde Tugend erscheint die Pflicht gegen die Person Andrer noch anschaulicher. Es soll der Mensch die freie Sittlichkeit des Andern zu erleichtern suchen, durch die mittelbare Beförderung derselben. Dies kann geschehen in der Mittheilung gewisser Grundsäzze, theils durch die Spra-

che, theils durch die Handlung. Dies zeigt sich namentlich in der Darstellung eines guten Beispiels, d. h. in einer anspruchlosen belebenden und erhebenden Darstellung seiner selbst, wodurch der Mensch ankündigt, daſs er auch in der Endlichkeit ein Unendlicher seyn könne; — daſs also der Sieg über die Tugend möglich und leicht sey, daſs sie mit Anstand verträglich sey, und daſs sich ihrer kein Mensch schämen dürfe.

Pflichten in besondern Verbindungen.

Von der allgemeinen Menschenpflicht gibt es eine Anwendung auf besondere menschliche Verbindungen, sowohl im häuslichen als in bürgerlichen Kreise.

In dem mehr häuslichen Leben erscheint uns die Freundschaft. Diese besteht in der Vereinigung der zartesten Gesinnung gegenseitiger Hochachtung zu der Behauptung eines immer reinen Willens. Eine solche Freundschaft ist an sich nichts anders als Anwendung der allgemeinen Menschenliebe auf einen engern Bund.

In der Freundschaft unterscheide man Grade, d. h. verschiedene Annäherung an die vertraute Mittheilung eigener Schwäche zur Ausrottung desselben mit Hülfe des Freundes.

Die ächte Freundschaft zeigt sich als innig vertrauende Vereinigung der zartesten Gefühle und Ge-

sinnungen und ist stets besonnen, uneigennüzzig und anspruchlos. Nach dieser zu streben heischt die Pflicht, damit auch dadurch der Zwek der Menschheit erreicht werde.

Die Liebe steht in der Anlage schon höher als der Geschlechtstrieb, denn dieser entwickelt sich später. Sie regt sich schon auf in dem zarten Interesse für die Mutter und für die Geschwister. Der rohgebliebene oder wildgewordene Mensch hat nur thierischen Instinct ohne allen Geschmak, eine blinde Befolgung des Naturtriebes ohne alle Wahl zwischen Schönheit und Häuslichkeit, sanfter und rauher Gemüthsart. Kein Wohlwollen, keine milde Zuneigung, geschweige Liebe findet hier statt. Mit der steigenden Cultur wird Ein Individuum ausgezeichnet durch besondere Zuneigung und der Mensch erhebt sich zur Ehe. — Wie herzstärkend aber erscheint der Anblik der Natur, wie erhebend dem Erwachenden ein Morgen, wie hehr und heilig dem Sittlichen! Die sittliche Natur des Menschen, nicht die politische hat es übernommen auch in Naturveranstaltungen das grosse ewige Gesez der Verewigung zu ehren; auch der niedere Trieb zur Begattung soll sich heiligen in der Liebe, sich verewigen in der Ehe.

Zu der Ehe werden theils physische, theils moralische Bedingungen erfordert. Unter jenen steht die Tauglichkeit zur Befriedigung des Geschlechtstriebes. Schwächliche und mit Krankheit Behaftete, sollten zu eigenem Vernunftzwang erzogen oder wenigstens durch zwekmässige Vorstellungen für freie Entsagung gewonnen werden.

Ausser solchen physischen Bedingungen mufs das Herz fest genug seyn für treue Liebe, mithin auch unter Kränklichkeit, unter Hinwelken des Körpers, unter Gewohnheit nicht verblühen. Der Jüngling mufs Mann eher seyn als Ehemann, um wählen zu können.

Die Ehelosigkeit kann nie unbedingt gebilligt werden; denn es würde der Pflicht entgegen seyn, durch Ehelosigkeit den Beschwerden entfliehen, oder für jede Ungebundenheit, und wohl für sinnlichen Genufs frei seyn zu wollen. Jeder Gesunde, jeder Reife ist zur Ehe verpflichtet, damit er Mensch, das ist, ein ganzer Mensch werde, und deshalb auch das Bedürfnifs des Herzens befriedige, wie ihm überdies manche Züge des Charakters auszubilden nur durch den Eheverein möglich wird, so die stündliche Achtung zu bewahren und ehrwürdig zu bleiben, die Grofsmuth des Mannes, die Entsagung des Weibes.

Geschlossen wird die Ehe, wo das Herz sie schlofs, alles Andre ist nur Aeusseres. — Moralisch gültig bleibt allein die Monogamie. Nur durch freie Wechselwirkung eines Mannes und eines Weibes, kann die Gemeinschaft nicht allein des Lebens, sondern vorzüglich des Herzens ihre Vollkommenheit erreichen. Nicht Liebe, sondern Wollust erzeugte die Polygamie, bei welcher die Menschenachtung schwindet. Jene Verbindung aber umfafst das ganze Leben; denn die wahre Liebe ist ewig, und diese allein soll das Band seyn. Dadurch aber wird jede Ehescheidung unmoralisch in Hinsicht dessen, welcher diese veranlafst hat.

Wie die Ehe unauflöslich ist, so muſs sie auch als innerlich heilig anerkannt werden, und jeder Bruch dieser Verbindung wird zum Laster. — Ehebruch

Für Ehegatten entstehen neue besondere Pflichten, welche zugleich auf die Erziehung der Kinder hindeuten. Daraus entwickeln sich die Pflichten der Aeltern gegen ihre Kinder.

Pflichten in dem Staate oder der bürgerlichen Gesellschaft.

Hier erweitert sich der sittliche Wirkungskreis zum Wirkungskreis eines ganzen Reichs. Vor dem Gesez ist Jeder gleich, daher auch gleiche Pflichten statt finden.

1) Pflichten aller Staatsbürger auch der Fürsten.

Der Zwek des Staates, welcher in der Herrschaft des Rechts in der Gesellschaft besteht, soll von allen befördert, und sein Gesez heilig gehalten werden.

Dies soll im Allgemeinen durch einen ächten Patriotismus erreicht werden, d. h. durch einen wohlwollenden Eifer für das wahre Beste seiner Mitbürger. Dazu gehört theils unpartheiische Beurtheilung der Wirklichkeit, theils Verhältniſsbestimmung der Gesezgebung zu der herrschenden physischen und moralischen Cultur. Alle sollen dadurch hinwirken auf die Verwirklichung eines allgemeinen und ewigen Friedens.

2) Besondere Pflichten der einzelnen Classen der Staatsbürger.

A) Pflichten der Vorgesezten, oder der personificirten Regierung. Der Regent jeder Art darf sich nicht schon von Natur für besser halten, als seine Untergebenen. Vielmehr hat er doppelte Anstrengung nöthig sich als Repräsentant der Gottheit zu betragen, denn der Fürst jeder Art soll der Erste in jedem Sinne seyn, und so das Bild der Gottheit deutlicher an sich tragen. Demnach sollen Regenten auf die Fortschritte der Sitten ihrer Unterthanen achten und ihre Gewalt nicht zu eignem Glanz, sondern für das allgemeine Wohl brauchen.

B) Pflichten der Richter, a) als gesezgebender Gewalt. Diese soll reine Rechtsgrundsäzze immer siegender einführen, theils durch angemessene weise Staatsgesezze, theils durch gerechte Finanzgesezze, d. h. gehörige Vertheilung der Abgaben auch unter die privilegirten Stände, so wie unter die Verschwender aller Art; theils durch zwekmässige Polizeigesezze, welche das Böse verhüten und eine äussere Ordnung als Bild einer innern begründen.

b) Dem Richter als richtender Gewalt gilt die Heiligkeit des Gesezzes über jede parteiische Rüksicht, für welche er über die Erhaltung und unverzügliche Befolgung des Gesezzes wacht. Diese Erfüllung der Richterpflicht soll bereitwillig, unbestechlich und billig geschehen.

c) Die vollziehende Gewalt weifst den Bürgern ihren Beruf nach strenger Gerechtigkeit und Würdigkeit an, und erwirbt sich durch eigenes per-

sönliches Verdienst eine Oberherrschaft über die Gemüther.

Noch wütet der Krieg, da die Herzen aller Regenten nicht von gleichem Gerechtigkeitsgefühle erfüllt sind, ein niederschlagender Beweis der langsamen Annäherung einer moralischen Weltherrschaft. Demnach ist dieser nur zu entschuldigen 1) als abgezwungene äusserste Nothwehr, 2) als eine Rüksicht auf das gemeine Beste, 3) als eine Gelegenheit die Barbarei der Kriege durch Menschlichkeit ihrer Führung zu vergüten, bis die Vernunft ihre Forderung des ewigen Friedens energischer durchsezzen wird.

2) Pflichten der Untergebenen.

Sie sind unterthan dem Gesez; diesem sind sie unverbrüchlichen Gehorsam schuldig, denn in dem heiligen Gesez ehren sie sich nur selbst. Hiezu kommen aber dann bereitwillige und thätige Theilnahme an dem Wohle des Vaterlandes, selbst mit Gefahr des Lebens.

Wirkung auf die unendliche Natur über uns.

Die Wirkung auf die unendliche Natur über uns sezt voraus eine Pflicht der Verklärung menschlicher Thaten durch eine höhere Weihe, durch ein überirdisches Gepräge.

Das unerreichbare göttliche Wesen ist zwar erhaben über alles menschliche Thun, allein jede Pflicht des Menschen ist sein Gebot, und überall soll uns die Welt erscheinen als das Werk und Gebild eines moralischen Genius.

Vorausgesezt wird vor jeder Religionspflicht, die Pflicht ein moralisches Interesse zu erregen für den Glauben an die wahre Gottheit und des Sterblichen unendliches Ziel; — vorausgesezt die Pflicht, diesen Glauben zu lebendiger Ueberzeugung zu erheben. Man kann nicht Pflicht üben gegen ein Nichtexistirendes, daher muſs auch der Moralist die Religionsphilosophie in dieser Hinsicht voraussezzen.

Die ächte Religiosität sezt also schon moralische Cultur voraus, voraus auch das Bewuſstseyn eines ewigen Charakters in uns.

Erhabenheit prägt sich in den Religionspflichten aus, denn sie führen noch fühlbarer in den Kreis des Uebersinnlichen, sie geben allen Pflichten die höhere Weihe, und sie vereinen den Menschen, der sonst stolz allein und oft verlassen steht, mit dem Geiste des Ewigen und mit einer unendlichen Welt. Der Mensch soll sich vergessen im Handeln, er soll athmen und leben in einem höhern Reiche der Geister mit Unterwerfung unter den höchsten Geist einer Alles umfassenden Liebe.

Wenn der Mensch wirklich ausser der Erde das Ueberirdische, in der weiten unermeſslichen Welt das Höhere und Unwandelbare, nicht blos Wechsel und Tod ahnden lernte, wenn er einen heiligen moralischen Gesezgeber erkannt hat, so sind ihm Pflichten in Hinsicht auf das Unendliche gegeben.

Diese Pflichten theilen sich einfach in die der innern und in die der äussern Religion. Jene, die mittelbaren Religionspflichten betreffen die Erhaltung und die Läuterung der religiösen Gesinnung der heiligen Gewissenhaftigkeit, des innern höhern Lebens. Diese, die mittelbaren Religionspflichten, gehen das äussere religiöse Leben an.

Innere Religionspfichten.

Die Pflicht der Religiosität, wird auf mehr als eine Art verlezt und das Göttliche in uns entweiht.

1) Durch herzlose Selbstvergötterung oder die kalt egoistische Vermessenheit, die sich über Alles sezt, und das fremde Heilige ohne Rührung betrachtet und verspottet. Selbst die Lästerung dessen, was nur Andern heilig seyn kann (wie dem Neger der Fetisch), ist pflichtwidrig; der gute Mensch tritt auch in eine Moschee wie in einen Tempel der Hindus mit Andacht und zarter Scheu des Göttlichen.

2) Durch blindes und träges Hingeben an eine göttliche Hülfe und Gnade, mit Erschlaffung der eigenen göttlichen Kraft. Dahin gehört selbst die unzeitige Berufung auf Gott.

3) Durch unsinnige und murrende Unzufriedenheit mit der Weltordnung, ohne sie zu begreifen.

Nichts zarteres gibt es als die Religiosität; denn in keiner moralischen Gesinnung dringen wir so tief in das Allerheiligste unserer Natur. Sie erscheint aber 1) als zarte Ahndung des Abstandes endlicher Wesen von dem Unendlichen, verbunden mit zarter Ehrfurcht gegen die Grösse des Geistes, der in dem Sittengesez sich ausdrükt.

Sie zeigt sich 2) in reiner geisteserhebender Andacht mit furchtlos kühnem Vertrauen zu dem Allgewaltigen.

Andacht, weit entfernt von Andächtelei, welche als Annahme einer blossen Form, mithin eines Scheins, nur Falschheit seyn kann, ist die Wirkung der lebendigsten, moralischen Regung, die nur der Mensch begreift; denn nur er kann mit ganzer Kraft seiner übersinnlichen Natur zu dem Heiligen sich aufschwingen, und so über sich selbst stehen, d. h. beten. Dieses Gebet, das uns der sinnlichen Begierde entreifst, führt den bethörten Sinn zu seinem bessern Selbst zurük und ermannt zu neuer Thatkraft.

Das Ideal des Gebets ist freilich nicht das Beten, wie es benannt wird, nicht das leere, taktmässige Wortsprechen — es ist (wie schon Luther sagte: *ascensus mentis ad deum*) die zarteste und innigste Vereinigung mit dem Göttlichen. Das Wesentliche darin ist daher nicht einmal das bestimmte Richten an das Persönliche in dem Göttlichen, sondern jedes ahndungsvolle, oder auch gefühlvolle Aufstreben zum Göttlichen. Mithin liegt mehr in ihm als ein blos thierischer Schauer, vielmehr eine reinmenschliche Seelenthätigkeit,

Der Mensch, der in sich eine übersinnliche Natur trägt, kann allein beten. Ja eben das Gebet verbürgt nicht blos eine höhere Natur in ihm, sondern zugleich den Beruf sich anzunähern an das Höchste, nicht allein an das idealische Schöne, Wahre und Gute, sondern an das Heilige. Es erscheint so als Eröfnung seiner nächsten Bedürfnisse und zugleich als Erhebung zu dem Höchsten. Das Gebet um neue Stärke ist daher kein Aberglaube, sondern die schönste Rükkehr zu uns selbst und unsrer Kraft; denn der moralische Beter wird ausser sich versezt und zugleich zu sich selbst geführt. Wer betet, steht über sich selbst, erhebt sich erst zur Menschheit, und nach Verdunklung seiner Individualität zu der Gottheit.

Dafs jeder Mensch beten kann, beten will, beweist die angewandte Psychologie.

Nur der Geist des Gebets aber vermag den Zwek des Gebets zu erreichen. Dieser Geist ist eine Gesinnung, und zwar die alle unsre Handlungen begleitende Gesinnung, dafs wir uns gänzlich weihen dem Reiche Gottes sowohl in als ausser uns.

Jene Gesinnung soll vermittelst der Idee von Gott belebt, und durch die symbolische Handlung festgegründet werden. Oft gleichen freilich Gebete nur den Wünschen, und sie sind fälschlich auf fremden Schaden oder Verlust gerichtet. Darum sey der Geist des Gebets ein reiner.

Die Religiosität offenbart sich 3) im Fortschreiten zu einer innigen und lebendigen Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Religion, mit Beschränkung vorwizziger Vielwisserei.

Aeussere Religionspflichten.

Sie lassen das unvergängliche und höhere Leben des religiösen Menschen in der Endlichkeit erscheinen; sie sind der freie praktische Ausdruk der religiösen Gesinnungen, ihre Belebungs- und Unterhaltungsmittel.

Der Werth des öffentlichen Cultus beruht freilich nicht auf einem Bedürfnisse des unendlichen, sondern des endlichen Menschen. Der Mensch bedarf aber der Belebung des ermattenden Strebens, vereinter Nährung des religiösen Gemeinsinns, Sammlung aus den Zerstreuungen des Lebens zu einer symbolischen Gemeinschaft der Geister, in einen kirchlichen Verein.

Der Mensch soll demnach an eine religiöse Gemeinschaft frei sich anschliessen. Hieraus geht aber hervor jene vereinte Nährung des religiösen Gemeinsinnes, welcher die aus dem Bewufstseyn der Theilnahme an Einem Göttlichen und Ewigen entspringende Gesinnung des Zusammenwirkens zu Einem unendlichen Ziele begreift; aber dieser Gemeinsinn bedarf nicht nur Belebung, sondern seine Nährung in Vereinigung ist auch Pflicht. Zwar thut schon der kräftige Vorsaz, in Liebe und Verehrung der Gottheit das höchste Gut zu besizzen, Vieles; allein dieser Vorsaz mufs nicht nur oft erneuert werden, da die Veränderungen des Lebens ihn schwächen können, sondern er selbst soll auch immer fortschreiten, immer mehr sich erweitern und immer stärker und fester werden, gleichsam durch einen gemeinschaftlichen religiösen Bund.

Es geht ferner daraus hervor eine fortgehende religiöse Geisteserhebung und Geistesbildung. Also nicht blos das Gefühl einer gemeinschaftlichen Bestimmuug und Kraft, sondern auch das Vermögen der Ideen soll unausgesezt genährt werden. Der protestantische Cultus mag wirklich das Predigtverdienst übertreiben, so kann doch die edlere Erbauung nicht auf blosse flüchtige Rührung eingeschränkt seyn, so bedarf doch auch der Verstand immer sichrere Waffen gegen die Vorurtheile der Zeit, und die Vernunft immer entschiedenere Richtung auf die Idee der Gottheit und des Ewigen. Die Gottesidee ist auch in vollkommenen Menschen einer fortgehenden Aufhellung und Läuterung fähig.

Dahin läfst sich auch rechnen das untergeordnete Streben, das Religionssystem seiner Kirche sich selbst durch fortgehende Läuterung (also nicht durch Sophisterei, Klügelei und schwärmerische Polemik) immer überzeugender zu machen. Dieses Streben verschmäht die Proselytenmacherei und Bekehrungssucht Andrer zu Meinungen oder gar Formeln, allein eben so sehr die das willkührliche Aufgeben oder Verlassen seiner Kirche. Von dieser aber ist bald Furcht die Quelle, wo die Schwäche jeder Gefahr weicht, bald liegt der Grund in Schwärmerei, wo es das weichliche und blinde Anschliessen an einen Cultus, den man für sein verstimmtes Gefühl oder überreiztes Temperament für unentbehrlich hält. Immer verräth es Verleugnung der wahren und zartesten Humanität, die man der Ueberzeugung seiner Religionsverwandten schuldig bleibt. So gab es in neuern Zeiten Dichterphilosophen, wel-

che die griechische Mythologie — die schon an sich keine Einheit durch alle Zeiten bildete — im nördlichen Europa acclimatisiren wollten; so gab es dagegen unphilosophische Dichter, welche zu dem empirisch-papistischen Katholicismus, der von der idealischen allgemeinen Kirche sehr weit verschieden ist, sich zu bekennen für innern Beruf hielten. — Der Uebertritt geschieht endlich auch aus Eigennuz und Politik, wo er sich auf die schändlichste Art zeigt, da er völlige Gleichgültigkeit gegen die Religion (ohne Symbole), mithin gegen die Wahrheit selbst voraussezt.

Nun könnte es zwar eine edlere Trennung von seiner Religionspartei aus Ueberzeugung geben, insofern die Kirche Zumuthungen wagte, welche zur Heuchelei und Unwahrheit jeder Art verführen könnten, oder er möchte Austausch der Formen seyn; allein auch die Form, als entsprechenden Ausdruk der Religiosität, soll ein Jeder veredeln, und es wird der moralisch-religiöse, gemahnt von seinem Zartgefühl, nicht Bande zerreissen, die ein früherer Verein schlofs.

Auch in der Betheuerung der Wahrheit soll sich die Religion ausdrücken, d. h. in dem Eide. Der Eid aber ist die ernsteste Zusicherung einer wichtigen Wahrheit mit feierlicher Anerkennung des höchsten Gerichtshofes in einer heiligen Weltregierung. In ihm liegt also ein freies Zeugnifs um der Wahrheit willen. Keineswegs läfst sich sagen, dafs sich der Eid durchaus auf blossen Aberglauben

gründet; denn zugegeben, daſs auch der Fetischist nur auf seinen Fetisch schwört, der gleichsam die Wahrheit aus ihm herauszaubert, so spricht doch eben die Allgemeinheit des Eides auch unter rohen Völkern schon dafür, daſs man eine solche besonnene Versezzung zu Gott für besonders heilig halten müsse.

Den gewissenhaften Menschen ist die Vergegenwärtigung der heiligen Gottheit eine feierliche Verkündigung der religiösen Gesinnungen, die er ausüben soll. Und diese Ankündigung vertritt die Stelle der Betheurung eines mit der Ewigkeit in Bunde stehenden Menschen.

Weit entfernt liegt dann der Miſsbrauch des Eides, er geschehe durch Versprechungen oder durch den eigentlichen Meineid.

Inhalt.

I n h a l t.

Seite

Einleitung 3

Der Moralphilosophie erster Theil.

Allgemeine Tugendlehre 12
Nothwendigkeit — Nöthigung — Pflicht 14
Handlungen und deren Beweggründe 14
Naturgesezze — Sittengesez 15
Moralprincip 16
Kritik der Moralprincipe 17
Tugend, Sache des Herzens 30
Formel des Moralgesezzes 32
Idee der Freiheit 34
Idee des Guten 44
Idee der Tugend 44
Werth der Moralität 47
Pflicht 49

	Seite
Moralische Anthropologie	52
Gewissen	54
Besserung	58

Der Moralphilosophie zweiter Theil.

Besondere Tugendlehre	
Eintheilung der Pflichten	62
Pflichtenlehre	75
Selbstpflichten	76
Pflicht der Selbstkenntniſs	76
Selbstpflichten der Erhaltung seiner sinnlichen Natur	77
Selbsterhaltung	78
Selbstaufreibung — Selbsttödtung	79
Selbstmord	80
Pflichten für die Gesundheit	82
Unmässigkeit	83
Mässigung	85
Nothwendigkeit angemessener Umgebungen	86
Reinlichkeit	86
Aufwand — Luxus	89
Mode	95
Selbststärkung	97
Tanz	99
Freie Herrschaft über den Körper	100
Schaamhaftigkeit — Keuschheit	103
Selbstbeglückung	110
Vergnügungen	111
Spiel	112
Laune	114
Spiele der Phantasie	116

	Seite
Spiele des Interesse	118
Ehre — Ehrliebe	121
Ehrenrettung — Zweikampf	125
Pflichten der Naturerhebung	135
Pflichten gegen den Geist	135
Pflichten gegen den Willen	139
Selbstschäzzung	139
Selbstverwerfung — Kriecherei	140
Selbstgenügsamkeit — Hochmuth	143
Selbstbeherrschung	144
Pflichten gegen die Vernunft ausser uns	146
Pflicht gegen Thiere	146
Liebe — Achtung	148
Pflicht fremder Erhaltung — Mord	150
Höflichkeit — Ehrlichkeit	150
Pflichten fremder Erhebung	151
Denkfreiheit — Toleranz	152
Leibeigenschaft	152
Neid	153
Undank	154
Schadenfreude — Neugier — Verhöhnung — Verläumdung	155
Zorn	156
Mittheilung — Verstellung — Heuchelei — Lüge	157
Aufrichtigkeit — Redlichkeit — Treue — Gradheit	160
Verschwendung — Geiz	161
Sparsamkeit	162
Gutes Beispiel	163
Pflichten in besondern Verbindungen	
Freundschaft	163
Ehe	164

Seite

Pflichten in dem Staate

Pflichten aller Staatsbürger 166

Pflichten der Vorgesezten 167

Pflichten der Richter 167

Pflichten der Untergebenen 168

Religionspflichten 169

Innere Religionspflichten 170

Gebet 171

Aeussere Religionspflichten 173

Eid 175

Religionsphilosophie

Einleitung.

Die Schöpferin aller Philosophie, mithin auch der Religionsphilosophie, ist die menschliche Vernunft. Sie ist nicht allein die Quelle aller Philosophie, sondern ihr Gesez stellt zugleich den höchsten Grundsaz jeder Philosophie auf. Die Vernunft philosophirt aber, indem sie strebt, die Gründe und Ursachen aller Erscheinungen kennen zu lernen, bis zur ersten und lezten Ursache zu dringen, bis zum Ursprünglichen und Unbedingten. Sie eröfnet den Zusammenhang einer äussern oder äusserlich scheinenden Erscheinung mit unserm Innersten, ja mit dem Tiefsten, was in uns ist.

Wie mehrere Erscheinungen, die schon da waren, Gegenstand und Aufgabe der Philosophie werden, so kann und darf es auch die grosse und räthselhafte Erscheinung, welche wir Neueuropäer seit der Römer Zeiten Religion nennen. Die Religion ist vor aller Philosophie über sie da — auch sie war eine Erscheinung, welche die Philosophie bald erklären, bald begründen will — ja eine im

Menschen längst vorhandene Thatsache. Millionen Menschen hatten und haben noch Religion, und zwar im ächten Sinne des Worts, ohne die Theorie zu wissen, ja ohne sie je zu erfahren. So gelangen wir zu dem Begriffe der Gottheit, ohne dafs wir das Wie kennen, ohne Künstelei und ohne Grübelei, so dafs es scheint, als haben wir ihn empfangen. Für den denkenden Kopf allein gibt es eine Theorie.

Demnach ist ein weiter Unterschied zwischen dem Elementarunterricht in der Religion und zwischen dem lezten Unterricht über ihre tiefsten Gründe. Der Elementarunterricht darf daher nicht mit der Theorie der Religion, noch minder also mit einer besondern Dogmatik angefangen werden, wozu das Kind und der Knabe weder Bedürfnifs noch Geschiklichkeit hat. Vielmehr steht er in enger Verbindung mit einer sittlich religiösen Erziehung, auch durch ein sittlich religiöses Beispiel. Da soll nur unter mehrern Arten des Glaubens auch dieser gewekt, belebt und gestärkt werden. Und da ist das Herz diesem Glauben oft so fest zugethan, dafs es nicht einmal Gründe desselben bedarf.

Ganz anders der höchste Unterricht über die Gründe der Religion, oder ein Vortrag über Religionsphilosophie. Dieser kann die Religion nicht schaffen, denn der höhere Unterricht sezt schon eine Stimmung ernster Art voraus, ohne welche die Religion in keines Menschen Herz, also auch nicht in das Herz des ersten Menschen gekommen seyn würde. Welcher Unterschied würde es seyn, wenn man vor rohen, ja verwilderten Menschen die Aussprüche der Vernunft über das Heilige entwik-

keln sollte, und wenn man sie in menschliche, nie unentweihte Gemüther niederlegte! Es kann aber die Religionsphilosophie die Religion selbst nicht lehren, denn die bündigste Mittheilung einer Theorie der Religion kann die Religion nicht geben. Die Uebertragung des Religionsglaubens durch den Unterricht allein ist sogar unmöglich. So unmöglich es ist, das Leben zu geben durch eine Biologie, so unmöglich ists, die Religion, dies höchste Leben, abgesehen von der Form, die es umhüllt, in Gedanken oder Buchstaben einzugiessen. So kann auch der Religionsglaube in einem Menschen sehr stark seyn, und dennoch können sich ihm unauflösliche Zweifel entgegenstellen, Zweifel gegen angebliche Vorstellungen oder Gründe von Vorstellungen. So will die Religion selbst erfahren, selbst geübt seyn. Es regt sich aber das Bedürfniſs einer Religionsphilosophie in dem Interesse der philosophirenden Vernunft, den Glauben zu schüzzen und ihn zu verdeutlichen neben dem Wissen.

Die Religionsphilosophie und deren Darstellung wird erst dann in ihrer vollen Würde erscheinen können, wenn sie leistet, was sie in dieser Sphäre leisten soll. Und diese Sphäre, was ist sie? Oder was ihre eigentliche Aufgabe, wie ihr Zwek? Was ihre Nebenrichtung? Sie soll das Höchste des Menschenwesens (Religiosität — diese seine göttliche Natur, seinen höhern Ruf) mit Tiefsten desselben (in seinem Innersten, Gewissen) vereinen. Sie soll das vom Kopf getrennte Herz in Einstimmung mit einander sezzen, wie die Ideen von der Gottheit und der Unsterblichkeit den Schluſs-

stein zu aller Erkenntnifs hergeben. Sie soll die Rechte der menschlichen Vernunft und ihre Gränzen bestimmen in Sachen des Glaubens, und zwar des innigsten Glaubens, den es geben kann. Sie soll den instinctmässig wirkenden Gefühlsglauben mit reifer Vernunft prüfen und berichtigen lehren. Sie soll in Stunden wie in Zeitaltern der Vielwisserei den Menschen zur Bescheidenheit und in Stunden und Zeiten der Zweifelsucht zur Unbefangenheit führen. Dies ist die ihres Zweks gewisse Wirkung einer ächten Religionsphilosophie. Erschüttern soll sie die Trägheit eines thierischen Materialismus, welcher Nichts heilig ist als ihr eigner Unbestand; befreien soll sie den Menschen, wie jede Wahrheit, ihn befreien vom kindischen Aberglauben und von irreligiösen Religionsmeinungen, befreien von dem Brüten eines trüben Mysticismus und von den Aufflügen einer fanatischen Schwärmerei; — beschämen soll sie ihn über das stolze Vorurtheil, als führe Religion hinaus aus dem Leben, hinaus aus unsern wahrem Seyn, als vernichte sie die Welt, die sie verherrlicht und verklärt.

Wir können aber eine Religionsphilosophie, — und auch mit diesem Namen — denken, ja jeder Gebildete müfste sie sich selbst bilden, wenn er keine Gnügende gefunden hatte, — sie die zunächst nichts anders ist als eine deutlichere Erkenntnifs dessen, was in dem Gewissen Unbedingtes, Ewiges, Wahres vorhanden ist. Demnach erheischt es die Pflicht, diese Wissenschaft in uns und Andern zu realisiren. Diese Forderung mufs Jeder an sich selbst thun, und es kann dies nur der, welcher sie schon unwillkührlich annahm.

In der Darstellung fordert aber jede einzelne philosophische Wissenschaft ihren eigenthümlichen Ton. Für Religionsphilosophie läfst sich die Methode bald finden. Was aus dem Innersten stammt und zu dem Innersten geht, mufs immer zu den gemeinschaftlichen Puncte hingeführt werden, in welchem Kopf und Herz, Vernunft und Gewissen sich vereinen. Mithin nicht blos theoretisch anweisend, damit das Lebendigste nicht getödtet werde durch den Buchstaben — aber eben so wenig blos praktisch ergreifend, damit, nach der Rührung des Kindesherzens und der Erbauung des Jünglingsstandes, noch etwas Höheres — eine Religion der Mündigen übrig bleibe. Es lasse die Begeisterung das Gemüth nie versinken in den Strom sinnlicher Gefühle, sondern deute überall an die Uebereinstimmung der Ideen mit der Natur ausser und an uns, der höhern Welt, in der wir ewig leben, mit der niedern Erde, in der wir täglich sterben. Diese Erhabenheit, welche dem Menschen schon seine Fähigkeit zur Religion mittheilt, und welche die freie Thätigkeit seiner Vernunft noch erhöht, ist zuerst die Würde der Religionsphilosophie. Eine zweite liegt in der höchsten Wirkung einer solchen Darstellung, in der Selbstergreifung des Göttlichen und Ewigen, in der Heiligung des ganzen Gemüths, in einem Wandel im Himmel — der reinste Vorgenufs der bessern Welt neben jenem Gefühl des Hinscheidens des fremden Irdischen — einem Vorgefühl der Entfremdung von dem Wechselleben mit dem Gefühl der Versöhnung zwischen dieser Welt und jenem Himmel vereint.

Der Werth und Nuzzen einer Theorie der Religion ist in Ansehung der Religion selbst mehr ein negativer. Dies folgt aus dem Vorhergehenden. Der Seelenforscher gibt nicht Andern eine, auch nicht ihre Seele. Es zeigt aber eine solche Theorie, daſs die Religion nicht einzig von der Speculation, nicht von Theorieen verliehen wird; sondern, daſs ihre Zweige in einem tiefern Boden wurzeln. Sie kann das falsche und das wahre Menschliche und Uebermenschliche in der Religion entfernen. Sie lehrt die Einstimmigkeit und den Mechanismus des Weltlaufes aus seinem wahren, d. i. höhern Standpuncte betrachten.

Doch so hohen und einfluſsreichen Wirkungen scheinen sich in der Ausführung Schwierigkeiten entgegenzustellen. Die erste könnte eine individuelle seyn, die Reihe der von Jedem in der Jugend eingesogenen religiösen Vorurtheile und verkehrten Vorstellungen. In der Jugend geschieht dies, und nicht etwa blos im genossenen ersten Unterricht, sondern auch bei dem besten Unterricht durch das Einmischen der jugendlichen Phantasie und des jugendlichen Vorwizzes. Allein darum suchen wir Religionsphilosophie, weil wir fürchteten oder wenigstens ahndeten, daſs der Himmel über uns oft unserm Blik entflöhe, und daſs wir einer sichern und besonnenen Anleitung bedürfen.

Die zweite Schwierigkeit könnte eine partielle seyn und in den bisherigen Versuchen liegen, das Göttliche zu erforschen. Keine Gattung von Begriffen ist so vielen Veränderungen unterworfen, so vielen Verunstaltungen ausgesezt gewesen als die religiösen. Allein die Menschen verwech-

selten ihre Form mit der Urform aller Begriffe in uns; sie folgten mehr einem Drange der Wifsbegierde, die vom Verstande angereizt ist als der Wahrheitsliebe, die von einem Herzensbedürfnifs ausgeht. Die Religion scheint an Kraft zu verlieren, wenn sie aufhört Sache des Herzens zu seyn, und einzig Sache des Wissens wird. Dennoch kann dies nicht dem Werthe der Religionsphilosophie Eintrag thun, wenn sie nicht einseitig und unächt ist.

Die dritte Schwierigkeit, eine universelle, liegt in der Frage, wozu wir einer Religionsphilosophie bedürfen, da Religion ein Gemeingut der Menschheit ist, wobei Jeder mitzusprechen das Recht hat. Wohl hat Jeder das Recht mitzusprechen, aber nicht Jeder die begründete Befugnifs mitzuzweifeln und mitzudenken. Alle haben wir Einen Glauben, Eine Hofnung, doch nur Wenige die Liebe, die ewig währt, die Liebe zur Wahrheit und zur Heiligkeit — und die Wenigsten unter jedem Geschik des Lebens, in jeden Schmerz und in jeder Freude. Alle haben wir Eine Vernunft, in Jedem wirkt sie still und unwillkührlich zu dem Glauben mit; — doch nicht alle können sich ihren Antheil gestehen, nicht alle wollen sich zu höherm Nachdenken erheben.

In der Welt der Erscheinungen ist immer ein andres, ja ein umgekehrtes Verhältnifs als in der Welt der Idee. So auch in Beziehung auf religiöse Menschen. Anders verhalten sich die, wie sie gewöhnlich sind und erscheinen, anders die, wie sie seyn sollen. Man blicke um sich, vergleiche mit den religiösen Menschen die Gelehrten und

namentlich die Philosophen. In dem gemeinen Sinne des Wortes gibt es der Gelehrten wenig, mehr schon eben so gemeiner Philosophen, und noch mehr der gemeinen Religiösen. Doch ganz anders zeigt sich dies im ungemeinen Sinne. Da gibt es der ächt Gelehrten schon wenig (Verstand ist bei Wenigen ausgebildet), der ächten Philosophen, d. i. der Weisen noch weniger (Wenigen ward Bildung der Vernunft) — der ächt Religiösen am wenigsten (denn wir verlangen hier Herz und Gewissen). Diese Wenigen aber fassen jeden Theil der Zeit als ein Element der Ewigkeit und die Welt als das All der Geister.

Geschichtliche Rükblicke.

Einfache Gesezze gibt es, welche für alle Zeitalter gelten, und welche das ganze Geheimnifs enthüllen.

1) Die Religiosität war vor der Religion — in der religiösen Anlage, im Gefühl, im Herzen. Das religiöse Gefühl war vor der Religion als Glaube; denn nicht vom Räsonnement ging dieser aus, sondern namentlich von dem bangen und lebhaften Gefühl höherer, äusserer, unbegreiflicher Mächte. Es lag in dem Herzen aller Menschen, das Göttliche zu ahnden und zu ergreifen in der ihn umgebenden Natur.

2) Die Religion im Glauben war lange vor den religiösen Begriffen, so wie diese lange vor der Theorie der Religion. Sonach kam der Mensch zur eigentlichen Religionsphilosophie erst spät. So wie die Natur das religiöse Gefühl aufregte, so späterhin die Naturphilosophie die religiöse Reflexion. Dennoch waren sogleich die ersten meta-physischen Begriffe theologische, und die erste Metaphysik keimte in dem Schoosse der Religion.

3) Die Theologie entstand früher als die Athanatologie, weil das Bedürfniſs einer nahen, gegenwärtigen und persönlichen Gottheit für den sinnlichen und trägen Menschen grösser war als das einer entfernten, künftigen und dunkeln, ja düstern Unsterblichkeit. Daher wurden nicht blos die Begriffe, sondern auch die Glaubensgründe der Gottheitsidee früher gefunden, geläutert, geschärft und vervollkommt als die der Unsterblichkeitsidee. Ja noch weit später verband man beide Ideen zu Einem Ganzen.

4) Die erste Theologie war eine naturhistorische, und wenn auch nicht blos und rein historische, doch mit einem traditionell Gegebenen, oder mit einem durch den Staatscultus Positiven vermischt. Daher zeigte sich die erste Theologie mit philosophischen Ingredienzien noch nicht als eine rein-natürliche, weil die Gründe noch zu tief lagen. Eben daher begann die Philosophie über den Gottheitsbegrif schon früh, d. h. da, wo der anarchische Polytheismus in den monarchischen überging, also lange vor dem eigentlichen Monotheismus, mit der ersten, nicht mehr blos gedichteten, sondern gedachten, obgleich noch mehr willkührlich als logisch gedachten, Subordination der Götterwelt. Folglich war die Philosophie über Götter früher als über Gott, oder früher über den Höchsten als über den einzigen Gott. Insofern beginnt schon Religionsphilosophie im Orient, wie im Homeros (vgl. Il. 1, 525. 580. 2, 180. 206. etc.). Daher blieben auch Reste des sinnlichen Volksglaubens, oder der ersten Volks-Metaphysik noch langehin in der Religionsphilosophie. So wie in der

Lehre

Lehre von der Seele lange der Materialismus des Alterthums blieb, so in der Lehre von Gott, der zuerst dem Sinn des Menschen als ein Wesen ausser ihm erschien, ein Substanzbegrif. Gott war höchstmächtiger Vater der Götter und Menschen; die Religion war Cultus.

5) Die zweite Theologie ward aus einer naturhistorischen immer mehr eine natürliche. Doch je mehr die ursprünglich mit Geistern geschwängerte Aussenwelt ihre natürlichen Kräfte erhielt, ihre Naturgesezze erkannt wurden, desto mehr schien das Göttliche aus der Welt zu weichen. Dazu wirkten ohne Wollen und zum Theil ohne Wissen die ersten Naturphilosophen hin, welche ihren Zeitgenossen sogleich als Atheisten erscheinen mufsten, sobald sie einzelne heilige Naturkörper naturalisirten und dadurch entgötterten. Gott ward Naturgenius; Religion ward Lehre.

6) Die dritte Theologie ging in eine metaphysische über. Gott war hier Substanz.

7) Die vierte Theologie ward nothwendig eine Moral-Theologie. Wie durch eine halbpoetische Physik ohne reine Erfahrung das Göttliche aus der Natur verscheucht schien, so durch Ausgelassenheit der alten Sitten aus dem Menschenleben. Dem gewekten tiefern praktischen Bedürfnifs kam ein freieres Göttliches entgegen und flüchtete in das Gewissen des Menschen, nachdem es schon längst unerkannt und unentreifsbar in seinem Herzen gewohnt hatte. Gott ward die eigenste Seele (Dämon, Schuzgeist) der besten und vollkommensten Menschen.

Religion ward Glaube, d. i. Cultus und Ueberzeugung zugleich, oder vielmehr That und Wahrheit.

8) Die Philosophie über eine (Zeit- Ort-) Religion — als Religionskritik — ging der Philosophie der (ewigen und allgegenwärtigen) Religion voraus; so wie die Philosophieen (gegebene Systeme), dem wahrhaft freien und besonnenen Philosophiren.

9) Das Bedürfnifs der Sicherheit der religiösen Meinung führte zur ersten einseitigen Religionsphilosophie; das Bedürfnifs der Sicherheit der religiösen Ueberzeugung und des religiösen Glaubens zu einer spätern, eindringenden. Beide Bedürfnisse wekte aber der (auf die ursprüngliche Glaubenseinfalt folgende) furchtlose, kecke Egoismus, und die steigende gesezlose, alles wahre und reine Gefühl übertäubende Willkühr.

10) Der Bildungsgang schritt vom religiösen Empirismus zum religiösen Rationalismus; im religiösen Empirismus vom Supernaturalismus zum Naturalismus, Sensualismus und Mysticismus; im Rationalismus vom Dogmatismus zum Skepticismus, von diesem zum Kriticismus. Dieser Wechsel der Extreme ward öftrer wiederholt.

Sonderbar theilten grade die vollständigsten Literatur-Uebersichten der natürlichen Theologie die Schriftsteller nach ihren Religionen ein, als ob der Grieche, der Katholik, der Protestant eine verschiedene natürliche Religion haben könnte. In-

defs war wirklich die Manier Einzelner verschieden. Die Katholiken hingen mehr am Aristoteles der Scholastiker, und an kirchlichen Begriffen. Man kann weitere und engere Perioden dieser Geschichte unterscheiden. Die weitesten wären: dogmatische und kritische Schriftsteller. Enger würde die Wiederabtheilung der dogmatischen in metaphysische und empirische, namentlich mystische u. s. w. seyn. In einer empirischen Geschichte eines Theils der Philosophie lassen sich aber überhaupt nicht durchgreifende Perioden, sondern nur Epochen der Epoche machenden Systeme angeben.

Das Göttliche empfand der sterbliche Mensch erst ausser und über sich (im Raume), ehe er es in sich (über alle Zeit) fand. Er lieh es zuerst den einzelnen Theilen der Welt, vertheilt in besondere beschränkte Geister, einzelnen nahen Sterblichen feindlich oder freundlich; lieh es erst der nächsten Sphäre, in welcher Bewegung war, wie den brausenden Wogen, — dann der grausenden (verworrensten) Nacht, dann den wetterleuchtenden und schnell treffenden Blizzen — zulezt erst den (allmählig unterschiedenen) höhern Sternen.

Der Orient in seiner Unvermischtheit mit den Abendländern hatte weniger Religionsphilosophie, weil er religiös war. Doch ward Aegypten das Land, welches erst Griechen, dann Römern eine höhere Religionsweisheit mittheilte.

Der Grieche, der die Religion minder orientalisch im tiefen Gefühl, sondern mehr in der Phantasie hatte, der sie minder mit dem Grossen als

mit dem Schönen verband, hatte physische Attribute für seine Obergötter. So noch in der Iliade Zeus und Helios, Erde und Ströme und die Unterirdischen (3, 276.).

Wie der Menschen Seele ruhiger wurde und mit ihr der Blik, so kam auch die Welt — die physische wie die moralische — mehr in Ruhe, und mit ihr erschien unwandelbarer und Zuversicht erregender die Gottheit. Sinnende Naturbeobachter mufsten also für die Gottheitsidee in dem Menschen erst Ruhe schaffen in Erforschung der Natur. So stieg und befreite sich die göttlich bewegende und befruchtende Kraft von des Thales trägsten Wasserdünsten durch den Luft-Raum und grobes Feuer bis zum feinern Licht-Aether des Pythagoras, dessen harmonische Seele die Weltharmonie, die Monas als Ureinheit und den Κόσμος fand, und mit der Ahndung der Gesezmässigkeit in den Himmelskörpern in dem mit sich einigen Xenophanes bis zum Welteins, dem Absoluten, vom menschlichen Körper und Sinnlichkeit entkleidet — und in den nüchternen Anaxagoras bis zur übermenschlichen, unwandelbaren, selbstthätigen, Alles umfassenden Denkkraft.

Sokrates ward religiöser Mensch, weil er bescheiden und demüthig war, und gegen die anmassenden Vielwisser als Unwissender erschien. Sein, von Naturphilosophie sich zurükziehendes, harmonisches Gemüth erblikte in der Welt nicht nur physische Ordnung und verständige Zwekmässigkeit, sondern auch moralische Gesezze, von keiner Menschenhand geschrieben. Er verglich die unsichtbare

Seele und ihre abmahnende Stimme mit der höhern Gottheit, welche uneigennüzzige Liebe und Nachahmung verdient. So erklärte er eine moralische Welt mit einem Regierer (nicht mehr der Winde) des Guten und Bösen, so im regierenden Menschen die dämonische Natur.

Platon erkannte das Göttliche als Idee der Vernunft, als die, nach ihrem eignen Ideal bildende, Ursache des Guten und Vollkommensten, waltend ewig nach ewigem Gesez für Ueberwältigung des Bösen. — Aristoteles erkannte das erste Wesen zwar auch als das Vollkommenste, als Intelligenz, zugleich aber als Substanz mit ontologischen Prädicaten, deren Entwickelung schon lebensloser wurde. Dem Stoiker war Gott und Welt identisch und Eins, die Welt aber freilich ein zwekmässiges Ganzes und Gott ein vernünftiges, von allem Bösen befreites, seliges Wesen, welches Alles durchdringet, — aber doch Naturkraft ausmacht.

Nahm Galenus auch am Christenthum Anstoſs, da er es mit dem Judenthume verwechselte, so sprach doch dieser Naturbeobachter mit Gefühl von Gottes Grösse. — Die erste christliche (bis zum Mahlen anschauliche) Religionsphilosophie erschien in der der Gnostiker.

Lactantius verfuhr so teleologisch als Galenus. Dann gab den ersten Versuch einer Trennung der Theologie von Physik und Metaphysik Johannes von Damaskus.

Das Mittelalter verband die Philosophie erst und lange genug mit kirchlichen Dogmen, ehe es sie mit biblischen Offenbarungsaussprüchen in

Verbindung sezte. — Lange erhielt sich der arabisirte und latinisirte Aristoteles.

Im 11. Jahrhunderte versuchte der Britte **Anselm**, Bischof von Canterbury, zuerst die Religionsphilosophie unabhängig von positiven Religionslehren zu bearbeiten, und ward Urheber des ontologischen Beweises — aus dem Begrif des höchsten Gedenkbaren. Doch schon unter seinen Zeitgenossen fand er einen denkenden Mönch **Gaunilo**, welcher aus dem blossen Begrif keine objective Realität ableitete, sondern **glaubte**.

Hildebert von Tours trat 1057—1133 als erster systematischer Theolog im Abendlande auf und ward so Urheber der Form der scholastischen Theologie, die mehr augustinisch als aristotelisch war.

Albert der Grosse versuchte im 13. Jahrhundert der Religionsphilosophie eine vollkommenere **systematische** Form zu geben.

Im 14. Jahrhunderte nahm das Mifstrauen gegen die Vernunft immer stärker zu, in Sachen des Glaubens entscheiden zu dürfen, und schon erklärte man, dafs sich das Daseyn Gottes nicht **demonstriren** lasse. **Franz Petrarca's** römische Lebensphilosophie gab zu einer Aufschrift seiner Werke Gelegenheit: *Fr. Petrarcae Opera, in quibus Theol. natür. etc. contin.*

Im 15. Jahrhunderte gebrauchte (1436.) der Spanier: **Raymund de Sabunde** zuerst den **Namen**: „Natürliche Theologie.“ Er suchte **alle** kirchliche Dogmen aus der Vernunft zu rechtfertigen, so-

gar die 7 Sacramente; zeigte aber doch zugleich Scharfsinn.

Phil. Melanchthon erklärte sich (in der Vorrede zu seinen *Locis*) gegen ein philosophisches Kunstsystem (ob er gleich dem Fachwerk des Lombardus folgte); dann stellte er neun Gründe, und zwar die besten praktischen Gründe (nicht metaphysische Demonstrationen) auf, obgleich ihre Form noch unvollkommen war. Seine philosophische Theologie sollte zwar nur zur Bestätigung der Offenbarungslehre dienen, aber sie war für das Leben wohlthätiger als die seiner Vorgänger, — hergenommen von der Existenz der Vernunft, der Moralität und der Zwekmässigkeit.

Die Zeit der Kezzermacherei begann, und Machiavel, der Satyriker auf Mönche, und Pomponatius wurden als Atheisten dargestellt.

Merkwürdig erscheint hier der Neapolitaner Jördanus Bruno (1584.), den noch der Geist der Alten durchdrang. Dieser tiefsinnige Denker hatte von der Gottheit sehr erhabene Begriffe. Nur Roms Fanatismus konnte ihn wegen abgerissener Behauptungen (z. B. von Wanderung der Seelen aus einer Welt in die Andre, deren er unzählbare annahm) verdammen, und sogar verbrennen (1600.). Seine leidenschaftliche Heftigkeit und Paradoxie machte ihn freilich unbesonnen und launisch, wie Vanini, welcher gleiches Schiksal hatte; die Beweise von Beiden sind zum Theil aus der damaligen seltsamen astrologischen Physik erklärbar. Bruno war Pantheist, nicht Atheist, — insofern ihm das unendliche Weltall und die unendliche Gottheit Eins waren;

und er keine ausserweltliche persönliche Gottheit annahm.

Baco's Einsicht und Sinn für bessere Physik konnte sich kräftig gegen Aberglauben, geheime Naturkräfte und Künste, Sympathie und Astrologie regen. Er legte der übertriebenen Teleologie wahre Naturbeobachtung zum Grunde, und wünschte den Endursachen durch diese Stüzze nicht sowohl, wie man glaubte, den Abschied, als mehr Haltung zu geben; zugleich zeigte er, dafs die Untersuchung der natürlichen Ursachen, welche für sich wirken, von Gott und der Vorsehung nicht entferne.

Dem irreligiösen Leichtsinne suchte in dieser Zeit Amyraut in seiner Schrift: *Traité des religions contre ceux, qui les estiment toutes indifferentes. à Saumur*, 1631. 8. vorzubeugen. Nicht ohne Beredsamkeit suchte er die Wichtigkeit der Ueberzeugung von Einer Religion, namentlich auch von der Unsterblichkeit darzuthun. Auf die wahre Frömmigkeit (*pieté*) geht, nach ihm, das Meiste hin; Welt und Mensch und Offenbarung belehrten uns über Gottes Daseyn.

Ren. Des Cartes lieferte im Jahr 1641. seine *Meditationes de prima philosophia*, ob er sie gleich schon fast 10 Jahre früher ausgearbeitet hatte. Hier stellte er einen Beweis für das Daseyn Gottes auf, den er für so bündig und neu hielt, dafs ihm seine Bekanntmachung Gewissenssache schien und dafs er ihn an die unbefangenen Theologen aller Confessionen gesendet haben wollte. (Nach 1641. schrieb Gassendi dagegen seine *Disquisitio metaphysica, s. dubitationes et instantiae advers. Cartesii Metaphysicam (Opp.*

T. 3.). Descartes erklärte sowohl die Idee einer (endlichen) Substanz als die Idee einer unendlichen und allvollkommnen Substanz, also Gottes, für angeborene. In der lezten sey unendlich mehr objective Realität als in jener. Sein Beweis war folgender: „Die Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen liegt im Bewufstseyn des Menschen und wird ihm durch einige Reflexion vergegenwärtigt. Da nun die Seele, als endliche, unvollkommne Substanz, diese Idee nicht selbst hervorgebracht haben kann, so mufs sie von Gott der menschlichen Seele unmittelbar eingepflanzt seyn, mithin auch nothwendig dieselbe objectiv existiren.“ So schlofs er aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens. Gassendi fand, dafs Descartes die Objectivität des Begriffes Substanz nicht bewiesen habe, dafs ferner der Mensch sich als eine unvollkommene Substanz zu erkennen vermöge, ohne die Idee seiner selbst mit der Idee des vollkommensten Wesens zu vergleichen. Befriedigender behauptete Descartes, dafs die Erhaltung eine fortdauernde Schöpfung sey.

Des Des Cartes, oder seiner Philosophie Verehrer, der reformirte Franzos, Antoine le Grand, schrieb das oft aufgelegte, aus 10 Theilen bestehende Werk *Institutio philosophiae secund. principia Renati Des Cartes. Lond.* 1675. 8. und stellte im ersten Theile seine *Theologia naturalis* dar. Späterhin noch schrieb hierzu der Professor Christ. Breithaupt in Helmstädt: *D. eclect. de Cartesii theologia nat., et erroribus in ea commissis. Helmst.* 1735.

Gassendi wich in seinem *Syntagma philosophicum* (1650.) nicht nur vom Epikuros ab, sondern behauptete auch, seinen eignen übrigens sensualistischen Grundsäzzen zuwider, dafs die Erkenntnifs Gottes durchaus übersinnlich sey, dafs dessen Natur an sich gar nicht erkannt werden könne, da zu der Höhe der göttlichen Vollkommenheit keine menschliche Vernunft sich aufzuschwingen vermöge. Sie sey etwas Uebersubstantielles (s. Buhle Geschichte der Phil. 3, 128. f.).

Hobbes Lehre ging dahin, dafs die natürliche Religion in Glauben und Cultus bestehe. Ueber den reinen Glauben an Gott, nahm er an, sind alle Völker einig und kein Zweifel möglich. Geht der religiöse Glaube über die gemeine Fassungskraft, so streitet man über Dinge, von denen keine Wissenschaft möglich ist, und eben dadurch zerstört man den wahren natürlichen Glauben an Gott. *Religio itaque philosophia non est, sed in omni civitate lex, et propterea non disputanda est, sed implenda. Quaestiones ergo de natura dei, naturae conditore, nimis curiosae sunt, nec operibus pietatis accensendae; et qui disputant de Deo, non tam Deo fidem (cui iam omnes credunt) quam sibimet ipsis conciliare cupiunt (de homine 1658.).*

Von Descartes an erschienen nun die Menge philosophischer Theologieen, gleichen Geistes. — Dabei erhielten sich die Vergleichungen der Gottheit mit dem Raume bis auf den Physiker Priestley herab.

P. Malebranche vertheidigte die Hypothese von einer unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge

in Gott, indem alle besondere Dinge Determinationen der Idee von Gott seyen.

Eduard Herbert, der Engländer, (*de religione gentilium errorumque ap. eos caussis* 1663.) stellte die natürliche Religion (als Naturalist) allein als völlig hinreichend zur Seligkeit dar, ohne eine Offenbarung zu bedürfen, doch sey nur Tugend Stüzze der Religion. Bald aber begannen deutsche Theologen, z. B. Musäus (1667.), die natürliche Religion für unzureichend zu erklären. — Bayle fand Zweifel, oder entdekte Widersprüche in manchen göttlichen Eigenschaften.

Gottfr. Wilh. Leibnitz, (der sein neues System zuerst 1695. vortrug) sezte nun fest: Gott ist der lezte zureichende Grund aller vorhandenen Dinge und ihrer Verbindung im Universum. Da diese Substanz alle Realitäten in sich fassen mufs, so ist Gott die absolute unendliche Vollkommenheit. Der Verstand Gottes ist zugleich der Grund aller reellen, ewigen Wahrheiten und Ideen, und das Daseyn solcher ewigen Wahrheiten ist der Erkenntnifsgrund der Erkenntnifs Gottes. Gott ist ferner die Urmonas, d. i. die absolute ursprüngliche Einheit, durch welche alle erschaffene Monaden hervorgebracht sind. Durch die (nach Platon!) im göttlichen Verstande bestehenden Ideen haben alle erschaffene Dinge ihre Existenz vermittelst einer Ausstrahlung (Fulguration). — Gott aber wählte von allen Welten, die möglich waren, die Beste (Theodicee!). — Die Geheimnisse der Offenbarung (dies gegen Bayle) sind zwar durch Vernunft nicht erweislich, lassen sich aber doch ver-

theidigen. Jacobi nannte Leibnitz einen Antidualisten wie Spinoza, mit dem er in Manchem zusammentraf, das heifst, als Zeitgenofs. Dafs der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele Gott selbst sey, blieb die feste Behauptung von Leibnitz.

Blaise Pascal (Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Zulezt Paris 1803.; übers. von Heydenreich) hat das Verdienst ein reineres Bedürfnifs für wahre Religion gewekt zu haben.

Mit Pascal hatte manches gemein der Skeptiker Pierre Dan. Huet. „Der Skepticismus vertrage sich wohl mit dem Glauben, indem dieser seinen Ursprung nicht in der Vernunft, welche vielmehr das Werkzeug und die Empfehlerin des Glaubens sey, nachdem sie mit ihrer eignen Schwäche vertraut worden.“

Was Spinoza tief ergriffen hatte, wurde lange nur halb verstanden, auch des ihm ursprünglich fremden lateinischen Ausdruks wegen. Friedr. J. Jacobi öfnete zuerst seine Lehren (über die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelssohn, Bresl. 1785. (anonym) 2. vermehrte Ausg. 1789.).

Spinoza nannte die Gottheit das einzige absolute unwandelbare Seyn — allgemeine Substanz — ohne einzeln, abgesondert zu existiren, vielmehr seyen ihre Eigenschaften nicht blos unendliches Denken, sondern auch unendliche Ausdehnung. So war ihm Gott das ausgedehnte wie das denkende Wesen selbst, und ihm kamen unmittelbar eben so wenig Figur, Farbe, körperliche Bewegung als Bewufstseyn und Gedanken zu. Alle einzelne Dinge entspringen, nach ihm, zwar unmit-

telbar aus Gott auf eine ewige Weise, aber Gott ist ihre Ursache eben so, wie er Ursache seiner selbst ist; sie sind mit Gott gleich ewig.

Unverkennbar ist das Streben nach Einheit, hochzuachten die Consequenz in seinem dogmatisch metaphysischen Systeme. Selbst Jacobi (S. 223.) glaubte, dafs Spinozas rechtverstandene Lehre keine Art von Religion zulasse, Spinocismus also Atheismus sey und Fatalismus, als in welchem (nach Jacobi) der Weg der Demonstration ausgeht.

Was Rud. Cudworth (*The true intellectual System of the Universe* 1678.) versuchte, im Geiste des neuplatonischen Intellectualsystems, die natürliche Theologie gegen die Einwürfe der Atheisten zu vertheidigen, und den Theismus zu begründen, that er zwar mit mehrern rationellen und empirischen, aber unzureichenden Beweisen.

Nach 1704. als Locke's Todesjahr, erschien in seinen nachgelassenen Werken (Works. T. 3. p. 429. f.) ein Aufsaz gegen Malebranche (*An Examination of P. Malebranche's opinion of Seeing all things in God*). Gegen ihn, wie gegen Des-Cartes, hatte er überhaupt alle angeborene Ideen und Erkenntnisse geleugnet. Locke, als Empiriker, erklärte, dafs er überall keinen Begrif von der Substanz Gottes habe und nicht einsehen könne, warum Gott mehr intelligibel als irgend eine andre Substanz seyn solle. Leibnitz suchte zwar den Malebranche gegen Locke zu vertheidigen; allein der Empirismus zeigte weniger Beschwerlichkeit und drohte dennoch sogar, durch

Determinismus noch mehr als durch Materialismus der Religion selbst Eintrag zu thun; dies um so mehr, da Locke als Britte sich sehr stark gegen allen Gewissenszwang erklärte.

Zwischen 1710—1714. konnte daher der 1684. geborne fromme und tiefsinnige Irländer, Geo. Berkeley sich gegen den lockischen Realismus erklären und mehr auf Malebranche's Seite hinwenden. Wirklich fand er in dem Realismus, welcher noch ausser dem Geiste reelle Objecte zu behaupten wagte, eine Quelle des Atheismus wie der Irreligion, indem er die Materie gleich ewig mit Gott behauptete. Er erklärte sich daher für den Idealismus, und liefs Gottes Daseyn noch unmittelbarer, mithin auch evidenter als das des Menschen wahrnehmen, indem vor dem Idealismus, zu dem Er sich bekannte, keine Natur anders ist, denn als eine Reihe geistiger Wirkungen.

Nichts geschah, bis Wolf auftrat und seine Schule der Damm gegen den alle Religionsphilosophie aufhebenden Pietismus ward. Wie Wolf die empirische und rationale Psychologie getrennt hatte, so trennte er jezt auch mit Recht die priorischen und posteriorischen Beweisarten für Gottes Seyn weiter als bisher von einander. Aber er schärfte sie auch, theils durch Ergänzung, theils durch bündigere Darstellung.

Dav. Hume leitete mit dem Empiriker Locke alle Ideen aus Eindrücken ab. Seinen Ansichten nach liessen sich Grundsäzze der Vernunft nicht auf die Religion anwenden. Aus der Wirkung lasse sich die Ursache nicht erkennen, also auch nicht Gottes Natur aus der Beschaffenheit der Welt. Von

unsern Zwecken dürfe man eben so wenig auf die göttlichen schliessen. Die Existenz Gottes sey also vor der Vernunft eben so ungewifs als die Unsterblichkeit und künftige Vergeltung: dies Alles bezweifelte dieser Skeptiker durch dogmatische Machtsprüche, zog aber daraus die Folgerung, wie viel Dank wir der Offenbarung schuldig wären.

In seiner natürlichen Geschichte der Religion leugnete er das Daseyn eines Grundtriebes des Menschen zur Religion, und wunderte sich daher weniger, dafs deistische Grundsäzze so wenig wirkten. So stellten die nach seinem Tode (1776.) erschienenen skeptischen Gespräche über die natürliche Religion (D. von Schreiter) die Schwäche mancher Beweise der natürlichen Theologie auf.

Wie Crusius den Beweis von Gottes Daseyn aus der Denkbarkeit alles Entstandenen als Nichtexistirenden schöpfte, und die orthodoxe dogmatische Theologie philosophisch zu begründen suchte, so bildete Sam. Reimarus (die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet, 8. 1754.) hell und gründlich die Physikotheologie bis zu dem Grade von Gewifsheit aus, dessen sie fähig war, und gab dem kosmologischen Beweise neue Wendungen. Auch findet man bei ihm für Unsterblichkeit schon einen Schlufs aus menschlichen Anlagen, welche in diesen Leben nicht entwickelt werden könnten, mithin zweklos seyn würden. Sein Ausdruk hatte übrigens eine sanfte Wärme.

Die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntnifs Gottes und der göttlichen Eigenschaften fafste

scharfsinnig und klar der Franzos J. B. Robinet (*de la nature, Amsterd.* 1761.) auf. Zugleich verdammte er schlechthin jeden Anthropomorphismus und alle symbolischen Merkmale, eiferte gegen den Mifsbrauch der Abstraction und freilich auch gegen platonische Ideen.

Für den Fatalismus und Atheismus trat in dem Verfasser des Buchs: *Systeme de la nature* 1770. (Baron von Holbach) ein durch seine Darstellung blendender Sprecher auf. Er fand das Weltall aus dem blossen Mechanismus erklärbar, ohne dabei auf die Zwekmässigkeit Rüksicht zu nehmen. Sein Beweis blieb allein die Unmöglichkeit theoretischer Erkenntnifs von Gott.

Fast ganz wie Robinet zeigte sich Joseph Priestley (geb. 1733. bei Bristol), dieser Begünstiger des Materialismus, obgleich selbst Religionslehrer; dieser Vertheidiger der Rechte der philosophirenden Vernunft im Gegensaz gegen die Ausspruche des gemeinen Menschenverstandes, obgleich auch warmer Vertheidiger der Rechte der natürlichen Religion. Er erklärte den Begrif Substanz für einen blossen Namen, weil wir von dem Wesen der Dinge nicht deutliche Begriffe hätten, und sprach eben so gegen Spiritualismus. Doch auch unter Voraussezzung der Materialität der menschlichen Natur sey diese doch so von der göttlichen verschieden, dafs diese dadurch nicht aufgehoben werde. (Auch sprach er sehr bündig gegen das *Systeme de la nature*, welches er die Bibel des Atheismus nannte.)

Der lezte, Aufmerksamkeit erregende Versuch das Daseyn der Gottheit und Unsterblichkeit nach Leib-

nizzisch-Wolfischen Principien zu retten, geschah von Moses Mendelssohn. (Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen 1775. und: Morgenstunden, 1785., in denen er den Theismus aus haltbarern Gründen darzuthun suchte). Allein beide Beweisarten tautologischer Art befriedigten den anti-dogmatischen Geist der Zeit nicht mehr. „In Mendelssohn's Werke (urtheilte schon Garve) ist Licht und Verstand; aber die Beweise aus dem Zufalligen der Welt, oder aus dem Begriffe von Gott befriedigen nicht" Die zweite Schrift gab jedoch zwei grossen Denkern Veranlassung, ihr originales System zur Sprache zu bringen. Dieses waren Jacobi und Kant, welche Beide schon vor 1785. und Beide unabhängig, auf einen ähnlichen antidogmatischen Weg geriethen.

Vor Kant war allerdings eine freiere Ansicht der Religionsphilosophie vorbereitet, aber nur zufällig, einzeln, einseitig, oft nur verstohlen, oft auch kek und frivol — nie mit Nothwendigkeit, Ernst und Muth und einem religiösen Sinn.

Nur drei Philosophen sind noch vor Kant zu nennen, weil sie die besonders unter den Deutschen seltne Lebendigkeit und Schönheit der Form der Darstellung mit Geist verbanden, und durch einen eben so zarten als feierlichen Ton der Liebe die ganze Seele der Leser in eine sanftbelebte, religiöse, aber auch das Nachdenken weckende Stimmung versezten. Diese waren Hemsterhuis, F. H. Jacobi und Herder.

Von Hemsterhuis ist ausser seinen vermischten philosophischen Aufsäzzen (Leipzig, 1782. II 8.)

besonders zu nennen sein *Aristée*, ein durch den Reiz der Darstellung noch unerreichtes Vorbild, und seine Briefe über den Atheismus an die Fürstin Galizin: Diokles an Diotime über den Atheismus (in Jacobi über Spinoza die zweite Beilage S. 507 —527.).

F. H. Jacobi erklärte sich gegen die Demonstration, und für den Glauben. Dieser war ihm im Gegensaz gegen die Erkenntniſs in Begriffen — die höchste Erkenntniſs der Wahrheit, welche auf eine ursprüngliche Voraussezzung der Vernunft beruht. Da nun dieses schlechthin durch sich selbst wahre Urwahre und Gewisse nicht demonstrirt werden könne, so sey es unmittelbar zu glauben. Dieser Glaube war ihm das Element aller menschlichen Erkenntniſs (über Spinoza S. 229.). Alle philosophische Erkenntniſs war ihm nur eine mittelbare und alle Demonstration ging ihm in Fatalismus aus. Daher erklärte er die Ueberzeugung von Gott von aller Philosophie unabhängig, und nannte Glauben „die Ueberzeugung aus dem innern Gefühle guter Menschen." So lehrte er an ein an sich durchaus unbegreifliches Wesen glauben. „Meiner Vernunft Losung ist nicht: Ich, sondern mehr als Ich, besser als ich! Ein ganz Andrer! Ich mag nicht seyn, wenn Er nicht ist! Das höchste in mir weiset mit unwiderstehlicher Gewalt auf das höchste ausser und über mir!" So schloſs er nicht wie Cartes: *Cogito ergo sum*, sondern *sum, ergo cogito*. Jacobi, unstreitig tiefsinniger und noch freier von Scholastik als Herder — vermiſste in Herder die philosophische Bestimmtheit

und richtige, folgerechte Verkettung, fand in seiner dichterischen Philosophie eine Vernunft und Sprache verwirrende Predigt (S. 339.).

J. G. Herder, einverstanden mit Jacobi's Erklärung gegen die leeren Scheinformen von Begriffen, gab schon in der ersten Ausgabe seiner Schrift: Gott mehrere Seitenblicke und Ausfälle auf seinen Lehrer Kant, ohne ihn recht durchdacht zu haben, dann suchte er in der zweiten Ausgabe gegen Jacobi noch Spinoza zu schüzzen, und konnte Jacobi's „persönliche über- und ausserweltliche Gottheit" nicht begreifen. In seinem Buche: von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (als fünfte Sammlung seiner christl. Schrr. 1798.), sezte er Religion als „innigstes menschliches Bewufstseyn, als moralische Ueberzeugung und Gewissenhaftigkeit" scharf nicht blos den Meinungen, sondern auch der Wissenschaft entgegen. Doch indem er sich das Ausphantasiren und Ausklügeln eines Gottes und gegen die neukappadocische Sprache der neuern Religionsphilosophen erklärt (S. 280.), sagt er doch (S. 210.): „Jedermann kann und darf über die Religion philosophiren." Ueberhaupt aber scheint er mehr gegen die Philosophie über das einfache Christenthum als gegen Philosophieen über Religion zu stimmen. Auch läfst er S. 279. f. Winke über den Vortrag der Religionsphilosophie geben.

Der (übrigens mit Würde geführte) Mendelssohn-Jacobische Streit, welcher das zu sichre dogmatische Wissen schon unmittelbarer erschütterte, gab zu zwei nennenswerthen Schriften Veranlassung: Die Resultate der Jacobischen und Men-

delssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Leipz. 1786. 8. (von Wizenmann). Warm sprach der Verfasser für Jacobi, auch in einer lebendigen Darstellung. — Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntnifs und der natürlichen Religion. Von Jo. Alb. Heinr. Reimarus *(Med. D.)* Hamb. 1787. 8. Der Verfasser, ein Freund Mendelssohns, etwas bekannt mit Kan's Vernunftkritik und ihm nicht ganz entgegen, stellte hier faſslich die Nothwendigkeit den Vernunftgründen zu folgen dar.

Eine Würdigung Kants hat auf den Gang, welchen dieser Denker in einer Reihe von Schriften nahm, Rüksicht zu nehmen. Früher lieferte Kant physikalische Schriften, dann zuerst 1763. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsäzze der natürlichen Theologie und der Moral (oder: über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften) zur Beantwortung der Preisschrift (vermischte Schriften 1799. Bd. 2. S. 1—54.). Hier erklärte er sogleich: „die Metaphysik ist die schwerste unter allen menschlichen Erkenntnissen, allein es ist noch nie eine geschrieben worden. Er zeigte hier ferner, wiefern Mathematik sich in der Philosophie anwenden lasse. Erst S. 45. kam er auf die natürliche Gottesgelahrtheit und bemerkte, daſs ihre ersten Gründe der gröſsten philosophischen Evidenz fähig seyen, noch nicht aber die der Moral.

Es folgte der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseyns Gottes (ebendas. S. 57—246.). Hier stellte er noch einen ontologischen Beweis aus dem schlechthin nothwendig existirenden Wesen,

obgleich bündiger, auf — stellte aber schon (S. 152. f.) die Fehler der gewöhnlichen physikotheologischen Methode dar und zeigte, dafs die Ueberzeugung von Gottes Daseyn nur durch einen einzigen Beweisgrund erreicht werden kann (S. 47. f.).

Die Kritik der reinen Vernunft stellte in den Buche von den dialektischen Schlüssen der reinen Verft. den Widerstreit der kosmologischen Ideen S. 480. f. dar, sodann aber in dem dritten Hauptstük das Ideal der reinen Verft. S. 595. f. Hier suchte er den dialektischen Schein in allen transcendentalen Beweisen vom Daseyn eines nothwendigen Wesens zu entdecken und zu erklären, und zeigte die Unmöglichkeit des ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweises, wobei er zugleich eine Kritik aller Theologie aus speculativen Gründen der Vernunft S. 659. gab. Er wollte „das (metaphysische) Wissen zerstören, damit er Plaz gewönne für den Glauben.“ So können wir Gottes Daseyn nicht (objectiv) wissen, sondern nur (subjectiv) glauben. — Spinoza erklärte er für einen Dogmatiker mit einer metaphysischen Scheindemonstration.

In: einigen Bemerkungen zu Jakob's Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden (welche zu Jakob's Prüfung S. 49 — 60. der Vorrede beigedrukt erschienen, Leipz. 1786; dann in Kants vermischten Schriften 2, 91 — 98.) erklärte er sich wiederholend gegen die demonstrative Beweisart. — Seine Kritik der praktischen Vernunft (1788.) stellte (S. 219. f.) in der Bestimmung des höchsten Gutes das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als sogenannte Postulate der praktischen Vernunft auf.

Seine Kritik der Urtheilskraft (1790.) sprach von der Physikotheologie S. 400. §. 80. Ethikotheologie S. 410. von dem moralischen Beweis des Daseyns Gottes und der Beschränkung seiner Gültigkeit S. 429. ff. von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben S. 454. f. — In der Abhandlung: Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (verm. Schr. 5, 147—1791.) suchte er das unbedingte Unvermögen der Vernunft darzustellen, das Verhältniſs der Welt der Erfahrung zur höchsten Weisheit auszumitteln. — Seine Religion innerhalb den Grenzen der blossen Vernunft (1793.) macht den Schluſs seiner hieher gehörigen Schriften, wenn auch später (1795.) noch erschien: Das Ende aller Dinge (verm. Schr. 5, 251. f.), wo er schon auf die Dogmatik und die Apokalypse Rüksicht nahm.

Es ist (schrieb Bouterweck 1805. in seinem Denkmal: „Kant" richtig) psychologisch für die Entstehung seines Religionssystems merkwürdig, daſs ihm, der alle speculative Theologie und Psychologie ruhig zersplittert hatte, grade dem Manne, in dessen kaltem Verstande keine Gefühlsphilosophie Eingang fand — dennoch das Bedürfniſs blieb, einen moralischen Glauben an eine ewige Gerechtigkeit und an unendliche Fortdauer der perfectiblen Individualität zu behaupten.

„Kant, der geschworne Feind aller Schwärmerei (fährt Bouterwek fort S. 110.), erinnerte sich grade an eine alte, von den Neuern fast vergessene Idee, die den griechischen Philosophen nach Sokrates, namentlich dem Platon höchst theuer war, an

die Idee des *höchsten Gutes*. An diese Idee knüpfte er seine *Syllogismen*, ohne zu Platons Metaphysik zurükzukehren, oder sein speculatives Wissen mit dem religiösen Glauben auf Ein Princip zurükzuführen. Er entkleidete die *platonische* Idee des höchsten Gutes nach *seinen* Grundsäzzen von aller theoretischen Ausschmückung und fing an, sie als *rein moralische* Idee zu analysiren."

„Da er es nicht wagen konnte, sein speculatives *Wissen* mit dem moralischen *Glauben* auf *Ein* Princip zurükzuführen, so (*halbirte* er seine philosophische Ueberzeugung in ihrer Einheit — wie *Bouterwek* sich ausdrükt) erkannte er der *moralischen Zuversicht* (Gewifsheit) das *Primat* vor der theoretischen Einsicht zu, und nannte diese Zuversicht moralischen *Glauben*." „Reinmoralischer Glaube an das höchste Gut sollte dem philosophischen Zweifel unerreichbar, und der Menschheit durch die Philosophie auf immer zugesichert seyn, weil keine Wissenschaft dahin reiche, wo dieser Glaube anfange."

Da *Kant* die Religion in der *moralischen* Anlage fand, so wurde er der Stifter einer reinen *Moraltheologie*, — und insofern er die Religion mehr *praktisch* machte und den *Glauben* an den *Ewigen* und die Ewigen, oder an Gottheit und Unsterblichkeit auf *Einen* Grund erbaute, — so wurde die *Theologie*, nun mehr eine *Religionslehre* — Religionsphilosophie — und zwar nicht *ausser*, sondern *in* den Gränzen der menschlichen Vernunft. Daher sprachen von nun an die

meisten Kantianer in der Religionsphilosophie von Gott und Unsterblichkeit zugleich.

Indem Kant gefunden hatte, dafs durch die blosse Speculation für den religiösen Skepticismus oder Atheismus zu vieles Feld gewonnen worden sey, ward der Geist seiner Ansicht der Religion dieser, dafs es für Etwas gar keinen (metaphysischen) Beweis gebe, was ausser der Sinnenwelt liege und nie von uns objectiv erkannt werden könne, — dafs es aber auch keines Beweises bedürfe, da ein Heiliger jedem Guten unmittelbar gewifs sey. Fälschlich nannte man Kants sogenannten Glaubensgrund oder seine Erklärung der Entstehung des Religionsglaubens einen Beweis. Eben so falsch war die Anwendung seiner Anhänger, die Religionsphilosophie blos als Anhang der Moral zu betrachten. Diesen Plaz konnte er der Religionsphilosophie wohl in seiner Kritik geben, deshalb durfte sie aber nicht so im System erscheinen. — Wir vermögen das ewige Seyn der Dinge an sich durch keine positiven Vorstellungen zu erreichen, sondern nur durch die negativen Ideen der Aufhebung der Schranken des Endlichen. Dies stelle Kant dar.

Kants Gegner ahndeten, dafs seine kritische Deduction der blossen Subjectivität unsrer gesammten Erkenntnifs, die Gottheit in eine blosse Idee verwandelt habe. Wirklich ist aus einem ähnlichen Mifsverstand der Mysticismus der neuesten Idealisten entsprungen. Allein eine solche Idee ist mehr als blosses Bild und Vorstellung, das Nothwendigste und Höchste! Und können wir mehr verlangen als Etwas, was für uns Alle, oder die Besten, einleuchtend und zureichend ist?

Zwei Schriften schienen darzustellen, was seit Kant für die Religionsphilosophie geschah, sie stellen aber mehr dar, was durch Kant geschah, und die spätere noch unbefriedigender und minder gedrängt als die ältere. a) Populäre Darstellung des Einflusses der kritischen Philosophie in die Hauptideen der bisherigen Theologie, von Carl Rechlin. Lübek und Leipzig, 1795. 8. b) Versuch einer historisch kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, Hannover, 1796. 8. (von Flügge); namentlich §. 9. S. 203—205. über den bisherigen Einfluſs der kritischen Philosophie auf Dogmatik.

Die Literatur zählten vollständig auf die A. Repertorien der Literatur (der natürlichen und moralischen Theologie) A. VI. 325—380. Kants Schriftt. 454—464. B. VI. 178. f. 381—424. Kantische Schr. 815—846.

Die ersten Freunde und Erläuterer Kants waren natürlich nicht alle gleich eingedrungen in die Sache, wie nicht in Kants Sinn. Daher erschütterten Manche die religiösen Systeme mehr als es Kant selbst in spätern Jahren that, rissen aber eben daher Manches ohne Noth nieder; daher Kantianer selbst, wie Heydenreich, wieder zu bauen suchten.

Die ersten kantischen Religionsphilosophen waren Breyer, Jakob und Tieftrunk.*) Andere

*) I. F. Breyer, 5 Progrr. Sieg der praktischen Vernunft über die speculative (in der Lehre vom Daseyn Gottes). Er-

Philosophen sprachen mit mehr oder weniger Beruf dagegen. *)

lang. 1785—1789. 4. enthält Erläuterungen Kants, auch durch Aussprüche älterer und neuerer Philosophen.

Ludw. Heinr. Jakob, Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, Leipz. 1786. — Dessen Preisschrift über die Unsterblichkeit der Seele. — Dessen allgemeine Religion für gebildete Leser, Halle, 1797. 8. (Bemerkungen und Zweifel wider diese Schrift stellte Eckermann auf, Theolog. Beiträge 1798. 6, 2.).

J. H. Tieftrunks Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, Berlin, 1790. (anonym). — Dessen Briefe über das Daseyn Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit. Erst im 1. Bande der Monatsschr. September 1791. S. 198—210. 2. Band S. 307—316. (Versuche zur philosophischen (Begrifs-) Aufklärung der Religion). — *De modo Deum cognoscendi*, Berlin, 1792. *Diss. (resp. Kroll) de argumento ex Ethicologia ad Dei existentiam vindicandam petito, Hal.* 1794. 8.

*) *Ch. F. Pezold de argumentis nonnullis, quibus Deum esse, philosophi probant, adversus Kantium, Lips.* 1788. 4. gestand zwar Kants Scharfsinn, glaubte aber eine Parthie Inconsequenzen gefunden zu haben. Dagegen sprach *F. Glo. Born de scientia et coniectura, spec. metaph. ad diluenda Pezoldi dubia, Lips.* 1787. 6. B. 8.

J. F. Flatt fragm. Beiträge zur Grundlegung der natürlichen Theologie, Leipz. 1788. 8. widerlegte sehr dunkel, was Kant nicht behauptete.

C. H. Heydenreich's Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Leipz. 1790. u. 91. II. Th. 8. enthalten besonders propädeutische Untersuchungen, ohne bisherige Systeme der natürlichen Theologie weitläuftig widerlegen zu wollen; Reinholdische Vorstellungen findet man oft wieder. Dazu dessen Grundsäzze der moralischen Gotteslehre, Leipz. 1792 8. ein Lehrbuch, ohne jene propädeutischen Untersuchungen; — und dessen philosophisches

Fichte's erster Auftritt auf diesem Gebiet 1792. erwekte besonders mehrere Vereinigungsversuche der kantischen Philosophie mit der Theologie. Der erste Versuch einer Anwendung fichtescher Grundsäzze, von denen der Verfasser doch selbst sagt, dafs er sich noch nicht ganz verstanden habe, waren Imman. Berger's Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. 1796. 8. Er wollte Religion und Moral genau scheiden.

Fichte (der noch 1798. in seinem philosoph. Journ. Bd. 8. Heft 1. Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung S. 1—20. gesprochen) verstand späterhin unter der moralischen Weltordnung blos den Charakter der höchsten Intelligenz und schlofs so: das Bewufstseyn des Pflichtgesezzes leitet uns zum Bewufstseyn einer moralischen Ordnung in uns und diese erkennen wir als endlich; wir können sie aber nicht als endlich erkennen, ohne zugleich eine unendliche, absolute ausser uns zu sezzen. Er leugnete nicht blos, wie Alle, das Daseyn der Gottheit als eines sinnlichen Gegenstandes im Raum und Zeit, sondern auch als eine Bestimmung, die überhaupt nur dem Sinnlichen zukomme. Doch dieses war erst schwankend hingestellt und nicht durch gehöriges Eindringen in den Begrif von Substanz

Taschenbuch für denkende Gottesverehrer. 1796. — Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, Kiel, 1795. 8. Ohne Verkennung des kantischen Verdienstes wurden hier bemerkenswerthe Einwendungen dagegen vorgetragen, ob sie gleich nur Nebengerüste der Religion innerhalb etc. betrafen.

erwiesen, wie dies durch diese Gelegenheit in einer Menge Streitschriften geschah. — Es erschien seine Bestimmung des Menschen. Hier empfahl er neben dem Wissen auch Glauben, dessen oberste Bedingung Freiheit und Selbstständigkeit, dessen Resultat absolute Abhängigkeit des Seyns von Gott, oder absolutes Seyn in Gott sey. Bald trug die fichtesche Lehre die religiösen Ideen von dem (beschränktern) Gebiete der Moralphilosophie auf das gesammte Feld des philosophischen Wissens über. Nach ihr ist Religion nur im Gesichtskreise des Geistes, der die Universalität des Weltganzen erkennt. Ehe nun Fichte seine neuere und religiöseste Schrift schrieb, erfolgten noch einige andre Erscheinungen.

Schleiermacher (Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin, 1799. 8.) fand nach idealistischen Principien in der Anschauung des Universums die Religion und nahm die Gefühle, auch durch die Darstellung, in Schuz. Hier zeigte er, dafs die Religion nicht blosse Chrestomathie aus Bruchstücken von Moral und Metaphysik seyn dürfe, nicht Gemisch ungleichartiger Stoffe. Er strebte sie also von fremden Theilen zu befreien. Als reines Wesen der Religion galt ihm Anschauung und Gefühl, — offenbar etwas zu passives — keine That. Individualität mufste ihm ein leerer Name werden (S. 86.). Die Religion sollte blos beobachten das Ganze; Mifsverstand sey es, dafs die Religion handeln soll (S. 70.).

Schelling's Richtung auf Naturphilosophie gebar ein Idealitätssystem, wo die Natur zugleich unend-

liche Ursache und unendliche Wirkung wurde. Späterhin näherte er sich dem vermischenden Neuplatonismus. Im absoluten Erkennen wurde ihm die Religion indifferenzirt. Bei Gott in der urbildlichen Natur sind die ewigen Vorbilder aller Dinge. In der Klarheit des Ewigen ist die absolute Einheit und Indifferenz aller Differenzen. Ein König und ein Vater aller Dinge lebt in ewiger Seligkeit ausser allem Widerstreite. Weder Seyn, noch Erkennen können wir von dem Ewigen aussagen. (S. Bruno ein Gespräch 1800. Berlin.) Seine Schrift: Philosophie und Religion (Tübing. 1804.) handelte am wenigsten von Religion. Gegen das Auffassen der Idee der Religion als blosse endliche einzelne Erscheinung in der Zeit, also gegen den nichtidealisstichen Empirismus, sprach er in seiner Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums S. 189. f. „Wie der Dogmatismus in der Philosophie, ist der gleiche in der Theologie ein Versezzen dessen, was nur absolut erkannt werden kann, auf den empirischen Gesichtspunct des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den Andern in der Wurzel angegriffen.“ Man mufs sich über die empirische Erscheinung zur Idee erheben, deren Nothwendigkeit machte, dafs z. B. das Christenthum vor und ausser denselben (in der Vorzeit) existirte, weil die Idee Universalität hatte. „Gleich der religiösen Construction der ganzen Geschichte ist die historische Construction des Christenthums nicht ohne Philosophie (S. 195.), welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werk-

zeug, und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objectiv werden." „Da das Göttliche (S. 202.) seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist, so hatten hiemit die Naturalisten gewonnenes Spiel." „Die wahre Vernunftreligion (S. 196.) ist, einzusehen, dafs nur zwei Erscheinungen der (esoterischen) Religion sind, die wirkliche Naturreligion (welche nothwendig Polytheismus im Sinne der Griechen ist) und die, welche, ganz sittlich, Gott in der Geschichte anschaut."

Eschenmayer (in seiner Schrift: die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlang. 1803. 8.) blieb Schellings Anhänger, aber doch von ihm abweichend. Mit Recht nahm er etwas Höheres an als die Speculation und behauptete, durch die Schellingische absolute Erkenntnifs werde die Anerkennung des Höheren oder der Glaube nicht überflüssig gemacht. Gegen ihn machte schon Schelling geltend, dafs er das Erkennen absolut bleiben läfst, und dennoch über diesen Punct noch hinaus will. Das Ganze liefert ein Mixtum von Schellingianismus und Jakobi's Glaubenslehre. Die Moral und Naturphilosophie geht ihm in die Religion über. Ueber der Vernunft soll nemlich noch ein Vermögen, die Seele liegen; jenseits der schellingischen Identität soll also noch (so hoch potenzirt er hinauf) die Potenz des Seligen liegen, wo der Glaube eintritt, dessen grosser Apologet auch er ist. Grade gegen die Annahme eines besondern höhern Erkenntnifsvermögens bei geistigen und göttlichen Gegenständen ausser und über dem

Menschengeiste, welches allein, durch eine Art von unmittelbarer innerer Anschauung die entscheidende Gewifsheit bewirken könne — hat sich längst Spalding in seiner Religion etc. S. 260. f. dritte Ausg. erklärt.

In die Jakobische idealistische Ansicht gingen 1804. zwei Schriftsteller ein, Stutzmann und Wiesen.

Stutzmann stellte in seiner systematischen Einleitung in die Religionsphilosophie 1. Th. 1804. den Kerngedanken Jakobi's auf, dafs in der sinnlichen und übersinnlichen Welt eine Einheit des Daseyns, der Principien, Gesezze etc. sey, was im Grunde der umgekehrte Spinocismus ist. Diese Idee ist es fast allein, welche Stutzmann zum Inhalte der Religion macht. Vgl. desselben Abhandl. in Henke's Mus. 1803. 1, 2. Er zeigt mehr methodisch besonnenen Gang und weniger Mysticismus als Wiesen. Doch fehlte ihm systematische Haltung und logische Bündigkeit.

Wiesen trennte Religion weit von der Philosophie, meinte, alle Philosophie lenke von der Religion ab und sey in Rüksicht auf sie schlechthin nichts. Zwischen Beiden sey eine wesentliche Verschiedenheit, wie zwischen Vernunft und Glaube (fast wie Eschenmeyer); diese wolle nichts, jene Alles begreifen. Doch läfst er die Philosophie selbst negativ wirken, d. i. bestimmen, welche Religion falsch sey. Auf so übertriebene Behauptungen auch Wiesen geführt wurde (z. B. ihm seyen alle religiöse, auch moralische Bildungsanstalten verhafst; — Religion sey das höchste Leben, ja die Freiheit

selbst), so rührt dies eben daher, weil er nur Eine Seite der Jakobi'schen Ansicht auffaſste, nemlich, daſs die religiöse Wahrheit durch Speculation und Begriffe nicht erreicht werden könne; daher sein Krieg gegen die Vernunft und Philosophie.

Feſslers Ansichten von Religion und Kirchenthum (Berlin, 1805. III. 8.) sprachen Religion und Kraft aus. Der durch die Erziehung und das Klosterleben Feſslern eigen gewordene Mysticismus machte ihm die sogenannte religiöse Anschauung von Fichte (auch wohl von Schelling) werth. In seiner Contemplation war ihm das Gemüth die höchste Potenz des Geistes (wohl noch über Eschenmeyers Seele), und er fand ebenfalls die Religion über die Moral, so wie das göttliche Reich über das Kirchenthum erhaben, von welchem dieses Buch viel Geschichtliches enthält. Religion war ihm das reinste Product der Anschauung des Ewigen und Heiligen, und der Mittelpunct, in welchem Poesie und Philosophie in einander fliessen.

In Fichte's Anweisung zum seligen Leben oder der Religionslehre (in Vorlesungen, gehalten zu Berlin 1806. Berlin 8.) drükte sich ein ächtreligiöser Geist aus, aber zugleich im schärfsten Gegensaz gegen Schellings Phantasiereligion. Die Realität findet er nicht, wie Schelling, in der Natur als der Sinnenwelt, sondern nur in Gott, dessen Liebe eine Sehnsucht nach dem wahren Seyn, im Gegensaz gegen das nichtige Scheinleben, ist. Nur in Gott leben Wir, doch hat jeder seinen eigenthümlichen Antheil an dem göttlichen Leben.

Man darf wohl sagen, daſs das von Kant stark wiedererregte Miſstrauen gegen den Verstand auch jezt in jedem Religionsphilosophen noch herrschend ist gegen die meisten übrigen Religionsphilosophen; nur ist es keine Miſstrauung gegen seinen eignen Verstand, oder sein System des Wissens.

Die religiöse Ueberzeugung bildete und läuterte sich minder parallel mit der reinphilosophischen als mit der moralischen Cultur. „Die Aufmerksamkeit auf die innere Stimme der Vernunft und des Gewissens ruft sehr entscheidend zu dem Wahrern und Gewissern zurük, indeſs eine durch blosse Auctorität mitgetheilte Religionslehre als ein, von aussen aufgepfropftes, fremdes Reis bei einer, etwas nachtheiligen Witterung leicht völlig vertroknet und abfällt. Desto wichtiger ist eine von innen gewurzelte und aus ihrem eigenthümlichen kraft- und saftvollen Saamen gezogene religiöse Ueberzeugung" (um Spaldings Bild (Religion etc. S. 302.), zu brauchen).

Die Philosophie erschütterte oft die Religion, doch nicht minder oft wurde sie durch den Glauben besiegt. Die Sache der Philosophie führten aber entweder blosse Verstandesphilosophen oder Vernunftphilosophen.

Wie fest die religiöse Anlage auch kühnern und fähigen Geistern eingewurzelt blieb, zeigen die Erfahrungen, daſs sie entweder gegen ihr eignes

System inconsequent wurden, wie alle **Empiriker** und die sogenannten Materialisten von Epikuros an bis auf Priestley — oder frömmer waren als ihr System, wie Spinoza, die **Skeptiker** bis hinunter auf Hume — oder nicht wufsten, was sie angriffen, wie alle, welche **die** Religion mit **einer** Religion eben so verwechselten als **die** wahre Philosophie mit **einer**, d. i. mit der zufällig ihrigen, wie der Verfasser des *Systeme de la nature*.

In den Religionsphilosophieen herrschte oft mehr der grüblerische Verstand als die besonnene Vernunft. Daher wurden die philosophischen Säzze nirgends so sehr als hier zu **Dogmen**, d. i. theils zu Meinungen, welche das Unwesentliche zufällig auffafsten, theils zu **Lehrformeln**, welche einzelne Behauptungen zu Machtsprüchen weihten. Daher auch nirgends diese Dogmen so vielfach wiederholt und zu einem besondern Systeme von Dogmen, d. i. zu einer **Dogmatik** gebildet wurden.

Je mehr die Religion dem **Wissen** zu verdanken wähnte, desto weniger mufste sie in das **Leben** greifen, desto **fremder** mufste sie dem Menschen werden. Durch das Verfolgen blosser Spizfindigkeiten und leerer Phrasen endigte sich solches grübelnde Forschen in ein skeptisches **Nichtswissen** (wie **Hume**). Dieses kann für die Stimmung zur Religion nicht gleichgültig seyn. Daraus erklären sich die neuesten Erhebungen des Glaubens, nicht blos über das Wissen, sondern auch über die Gränzen der Vernunft. Diese **konnten** wenigstens sehr leicht zum Mysticismus führen und führten wirklich dazu.

Immer mehr vereint sich die ältere natürliche Theologie, welche blos auf das Seyn (Wesen) und die neuere Religionsphilosophie, die blos aufs Handeln geht, zu Einer Religionsphilosophie, die sich sowohl mit der Religion als Glauben, als mit der Religion als Gesinnung beschäftigt — doch nie mit blossen Annahmen, deren Untersuchung sie jedoch nicht aufgeben darf. Vielmehr muſs die Religion alle nothwendige Säzze zu Theilen Eines Ganzen, und dieses Ganze zu Einem grossen Bewuſstseyn unsrer Verhältnisse, nicht sowohl zu der Seele in der Welt als zu dem Geiste über der Welt machen.

Allgemeine Religionsphilosophie.

Idee der Religion.

Was Religion sey, weiſs jeder Mensch — weiſs es durch die That; nur hat sie nicht jeder im Begrif, noch in einem deutlichen Begrif. Zuerst fordern daher ihre Ankündigungen für uns unsre Betrachtung.

Sie kündigt sich überhaupt an als ein Gefühl, und zwar als ein höchst mächtiges, was unser tiefstes Inneres ergreift, den Geist bindet und verbindet, weil es ein Gefühl der unvermeidlichsten Abhängigkeit unsers Wirkens und Strebens ist. Eben dieses Gefühl eines solchen Zustandes, der des Menschen Stolz beugt, seine Willkühr lähmt, führte auf den ersten Ausdruk für dies Gefühl — *Religio.*

Religio — möge es nun von *relinquere*, verlassen aus Furcht, absondern, oder von *religare*, fesseln durch die Furcht, abstammen, so war die ursprüngliche Bedeutung, die auch der alte römische Dichter Plautus kennt, Scheu vor dem Vorbedeutenden der Natur — oder Gewissensfurcht und

Bedenklichkeit im willkührlichen Handeln — also ein Schauder vor Frevel.

Sie kündigt sich also in Jedem unverdorbenen Menschen an 1) als etwas Inneres, als Angelegenheit des Gemüths, aber auch als etwas Geheimes — nie ganz Aussprechliches. Sie kündigt sich 2) an als das innigste und gewisseste Bewufstseyn, dafs mitten unter dem betäubenden Wechsel Etwas bleibt, mitten unter den Scheinphantomen leerer Furcht Etwas ist, Etwas verwaltet, den Wechsel der Erscheinungen belebt oder überlebt, beherrscht oder überwältigt, — dafs mithin nichts ausser ihm in dem vollen Sinne ist und lebt, dauert und überdauert — nenne es nun der Mensch in seiner Menschensprache -Geist — den Göttlichen — oder Seele — die Ewige. Sie kündigt sich 3) an als ein Gewissensruf, der den Sinn zurükhält und den Geist erhebt, den Uebermuth beugt und zittern macht, und die Demuth adelt und hoffen läfst.

Grade aus diesem Ursprünglichen als Nothwendiggesezten besteht auch das Wesentliche in jeder besondern Religionsart, welche Menschen und Völker bisher als Religion betrachten, und grade dies mufs also auch sein Begrif ausmachen.

Religion in der wesentlichen und reinsten Bedeutung also sey: innigster Glaube an ein übersinnliches, freies und selbstständiges Seyn — und ein ruhendes Leben in diesem Glauben; — also nicht blos Glaube an Gott, sondern auch an die Göttlichkeit des Gröfsten (an die göttliche Sanction des moralischen Gesezzes) — nicht

blos Glaube an das Ewige, sondern auch an die Ewigkeit des Höchsten (einer reinen Gesinnung).

Religion im eigentlichen und wahren Sinne ist demnach nur subjectiv, sey es Gefühl oder Gesinnung, oder vielmehr Beides. Was man objectiv also nennt, ist schon Begrif oder Handlung, mithin etwas mehr Aeusseres, mehr Mitgetheiltes. Nur betrachtet der Mensch leicht das Unbegreifliche als ein ihm Fremdes, und das Begreifliche der Religion als das Höchste der Religion und das Einzige.

Diese subjective Religion erscheint immer unwillkührlich, wenn auch nicht bewufstlos.

Desto näher liegt hier sogleich die Frage nach dem Ursprung der Religion.

Diese fragt: 1) woraus ward Religion (d.i. nach Stammort und Keim), und wie? (also nach der natürlichen (psychologischen) Entstehungsart.) 2) Wie gelangt man zur wahren Religion, und durch welche Maximen erhebt man sich dazu frei? (Hier erscheint also Religion als freies Erzeugnifs.)

I. Da die Religion etwas Inneres ist, so stammt sie auch zunächst aus dem Innern, ist also nichts äusserlich Aufgedrungenes. Doch sie macht auch an sich nicht eine Ausgeburt eines einsam grübelnden menschlichen Geistes, oder eines isolirten Menschen in einer seltnen Situation aus. Einzelne Menschen konnten so wenig Religion erfinden und erdenken als das Sehen. Der Mensch lernte zwar Beides; doch jenes nicht anders als dieses. Die Natur wekt also den Keim zur Religion,

welcher aber doch in uns liegt. In dem Innern des Menschen liegt schon bereitet, was er später erst in dem Namen Gott! ausspricht, was ihm zur Ahndung seiner eignen Unsterblichkeit führt.

So wenig die Religion ein Product einer isolirten Denkart war, eben so wenig auch ein Product einer einzelnen und abgesonderten Seelenkraft. Am wenigsten ist sie Product des Sinnes. Zwar heifst die Religion zuweilen die Anschauung und die Idee des Höchsten, ohne dafs das Verhältnifs der Anschauung zur Idee bestimmt wird; aber anschauen läfst sich nur, was Gegenstand ist; geistig anschauen, was Gegenstand des Geistes ist. Das Höchste aber, oder das Heilige kann nicht Gegenstand seyn oder werden. — Sie producirt ferner nicht die Phantasie allein, denn diese dient nur andern Kräften und hat blos deren Producte zu formen, auszubilden, zu beleben, zu verschönern, zu beflügeln. Hier entscheidet sich sogleich die Frage:

Ist Religion Poesie? Gemein haben sie ihre Entstehung vor der Philosophie; obgleich Religion noch früher als Poesie entstand. Gemein haben sie auch gewisse Berührungen in der ihnen zum Grunde liegenden Stimmung, — eine Lebendige und Belebende. Die Poesie versinnlicht das Geistige, und vergeistigt auch wieder das Sinnliche. Wahre Religion aber ist vernünftig, d. h. sie besteht eben so wenig in leeren Phantasiegebilden als in der Trunkenheit von religiösen Gefühlen. Vorzüglich aber bleibt die Phantasie immer eine dienende Kraft und zwar im Endlichen, eine Kraft also, bei der es darauf gar sehr ankommt, wem sie

dient, und sodann auch, ob sie in diesem Dienste nicht ausschweift. Dient sie ihrer eignen Idee, der Idee des Schönen, so entsteht ein Gedicht — dient sie der ihr fremden Idee des Gewissens, des Ewigguten, so entsteht ein Gebet. Immer aber schaft sie nicht, sondern bildet nur und drükt die Form auf, welche immer zufällig bleibt. Nie kann daher die Phantasie das wahre Organ des Uebersinnlichen seyn; nie kann man ihr einen Antheil an dem zugestehen, was metaphysisch wahr sey. Es bleibt die Phantasie nur die Hülfsmacht der Vernunft, deren Ideen sie versinnlicht, deren Ideale ihre Gesezze werden, nach denen sie formt; sie kann nie bestimmen, sondern nur beleben, Poesie nur veredeln Je leichter nun die Spiele der Phantasie überschwenglich werden, desto leichter führt sie zum Mysticismus, und diesen mögte ich weit eher als die Religion (wie man diese nannte) eine Poesie des Herzens nennen; denn auch das Gefühl hat nicht Untrüglichkeit, sondern nur Ahndungen, nicht Licht, sondern nur Wärme.

Nicht des Verstandes Product allein darf ferner die Religion heissen. Bekanntlich will der Verstand verstehen das Wie, — will nachweisen, ausmessen und erklären. Aber längst ist die Religion als etwas über allen menschlichen Verstand Hinausliegendes angesehen worden. In der Religion wird der Verstand blos angeredet, und wie er durch einen endlichen Stof so angeregt wird, so spricht er erwiedernd zuerst in abgerifsnen Tönen, dann in Gedanken und Worten. Von dieser Seite hat der ausmessende Verstand auch hier sein Geschäft, aber

blos ein vermittelndes. An sich verweilt er im Endlichen, also isolirt, unvernünftig. Wohl kann man dennoch (auch mit Fichte Grundzüge etc. S. 548.) eine Verstandesreligion unterscheiden von einer Vernunftreligion. Dann ist aber jene allerdings beschränkter als diese, beschränkt auf das Begreifliche, auf das Verstehen der Art und Weise, wie die Erscheinungen der Sinnenwelt sich beziehen auf das höhere Leben.

Nicht einmal der (theoretischen) Vernunft Product allein kann die Religion heissen. Zwar liegt Religion über allen Begrif, auch liegt im religiösen Menschen eher ein Vernehmen des Dafs, als ein Verstehen des Wie. Wirklich vernimmt der Mensch die Gottheit in seinem Innern. Allein die Vernunft ganz an sich, ist unverständig. Die blosse Vernunft ohne das Herz (sagte Lichtenberg) wäre nie auf Gott gefallen.

Vielmehr ist Religion eine Thatsache des ganzen und mit sich einigen Menschen (in dem reine Einheit gefunden wird), und nicht dieses allein, sondern vorzüglich des freien, des reinen, des praktischen. Der ganze Mensch glaubt ungetheilt. Daher geht Religion aus dem ersten Regen der Freiheit hervor. Daher wird und lebt und gedeiht Religion überall, so wie der Mensch gedeiht und lebt; daher gilt überall die Regel: wie der Mensch, so sein Gott, wie des Menschen Herz, so sein Himmel; — daher entfaltet sich nur aus dem reinen Herzen die reinste Religion, und in dem wahrhaft freien hört jeder Dienst auf, und die Religion wird eine erhebende Huldigung gegen das weite

Herz der Welt. Daher wird wahre Religion erst da gefunden, wo der Mensch gefunden und geachtet wurde, und wird künftig mit einer bessern Menschheit immer inniger ergriffen werden. Daher hängt die Religion nicht von dem Grade theoretischer, sondern moralischer Cultur ab: daher endlich war der religiöse Sinn älterer frugaler Völker oft besser als der neuern, aber luxuriöser; die der einfachlebenden Kinder- und Jugend-Zeit oft reiner.

Als den realen Urgrund der Religion also erkennen wir zwar allerdings das Ursprüngliche in uns, dieses Wesentliche und Unbedingte und eben daher nicht weiter Abzuleitende. Aber eben daher wird es weder als moralische Anlage bezeichnet, da die Anlage an sich ein ganz Unbestimmtes und weder moralisch noch unmoralisch ist, noch Moralität; denn diese hat noch eine Mutter über sich, die Freiheit. Eben darum, weil die Freiheit ein Unerklärbares ist, konnte man die Religion leicht als eine Sache des Herzens, dieses Tiefsten erkennen, die Mystiker als ein innres Licht, das durch die Gottheit in uns aufgehe, Fichte als eine unmittelbare Erscheinung des innern Wesens Gottes oder seines unendlichen Lebens in Uns, und so auch unseres eignen kräftigen Lebens, — als das einige wahre Licht (Fichte's Grundzüge etc. S. 549.), welches alle Gestalten des Lebens in sich trägt.

Wir dürfen diese geheime Wirkung der Freiheit nicht blos eine psychologische, sondern auch eine moralische Nöthigung nennen, welcher sich der Verstand unbedingt hingeben muſs, weil er dahin nicht dringt, wo das Herz spricht. Nur

werde deshalb (wie schon Jacobi sagt) ja nicht der ganz lebendige Gott dem Menschen zu einer blossen psychologischen Täuschung, gleich der optischen. In dem Innern vernimmt er deutlich die Offenbarung einer Gottheit.

Die Religion, als etwas so tief Inneres, stellt sich also nicht sowohl in äussern Thaten dar, sondern prägt sich selbst in innrer Vollendung aus.

In der Religion liegt also etwas Göttliches und etwas Menschliches. Das Göttliche ist das an sich unerklärbare, unendliche Daseyn des Menschen, wie sein ewiges Seyn und eine ewige Welt; — das Menschliche ist das Erwachen der Freiheit, welcher grosse Schritt in die ewige Welt gröſstentheils des Menschen Werk ist.

Und diese wahre Religion kann nur Eine seyn, als die innerste und nothwendig Gewisse, — wie das Höchste immer nur Eins ist, — wie es nur Eine Tugend, Eine Wahrheit, Eine Vernunft, Einen reinen Willen, Einen lebendigen Glauben gibt. Das Bedürfniſs einer bessern Welt, eines höhern Geistes ist da, auch wenn man es nicht versteht.

Wohl aber gibt es vielerlei subjective Ansichten von dem Ewigen. In dieser Hinsicht gibt es nun auch nicht sowohl verschiedene Religionen als verschiedene Religionsarten, durch einen moralischen Beisaz, oder einen physischen, oder einen poetischen.

Es ist die Religionsart a) entweder eine praktische, welche mehr das Materielle sucht, als das Formelle, also in der Wirkung auf Willen, Gesinnung und Handlung sich zeigt. Diese ist stre-

bend durch die That, strebend über das Endliche hinaus, um dem Unendlichen näher zu kommen. Je weiter wir also streben, desto entfernter erscheint uns das Ziel, weil es im Geiste dann immer heller wird.

Oder es ist die Religionsart b) eine beschauliche des Gefühls und der reinen Phantasie als des Sinnes für das Unendliche im Endlichen, mithin eine bildlichpoetische, welche mehr auf das Ideelle sieht. Diese ist jedoch nur durch die Idee des Schönen wirksam. (Griechische Religion.)

Oder es ist die Religionsart c) eine theoretische, durch die hinzutretende speculirende Vernunft und den messenden Verstand. Der Mensch will zwar nicht Gott, aber doch seinen Glauben an ihn verstehen, er sucht also eine Bezeichnung desselben durch Begriffe. Alle Begriffe tragen aber den Charakter von den Formen: Raum und Zeit an sich.

So viel es Versuche der reinen Selbstverständigung oder Philosophieen gibt, so viel Religionssysteme entwickeln sich in ihnen. Jedes System führt zu einem Religionssysteme. So können Menschen von Anderen auch durch Begriffe zur religiösen Aufklärung geführt werden. Ein System lehrt uns, was man unter Gott denkt. Hier aber dauert die Verschiedenheit so lange fort, als man noch nicht einig ist über die Principien; daher Religionsstreitigkeiten als nichtige Streite angesehen werden müssen. Sie sind ein Krieg gegen die Vernunft selbst, welche grade in ihren Schranken am gröfsten ist, und sie werden oft sehr unheilige Kriege durch die Leidenschaften, welche sich bei-

mischen und sie sogar langwieriger als die Kriege ohne Formeln, ohne Concordienformeln, machten.

Sucht man in irgend einer gegebenen Religion das Verhältnifs des Theoretischen in ihr zum Praktischen, des Schönen zum Wahren auf, so bestimmt man ihren Charakter.

II. Wie gelangt man zur wahren Religion, oder durch welche Maximen erzeugt man sie in sich selbst?

An sich auf keinem andern Wege als durch Maximen, die rein aus einem unbefangenen und moralischen Gemüthe stammen. Der Unreine kann den Ewigen nicht schauen. Maxime aber ist mehr als Begrif. Hier stellen sich uns folgende Maximen dar.

Die erste Maxime, um zur wahren Religion zu gelangen, mufs den Zwek haben, sich den Erscheinungen zu entbinden, welche uns fesseln. Was uns die Welt für die Wahrnehmung darstellt, würde nie zur wahren Religion führen, da wir hierdurch nur erfahren, wie ein Ding so mit diesem oder jenem im Verhältnifs steht, oder bedingt wird. Die erste Maxime wäre also: Man erhebe sich über die veränderlichen Erscheinungen zu dem unwandelbaren Seyn — zu der Ahndung einer andern, höhern Welt jenseits dieser wahrnehmbaren. Nur so ist des Menschen Standpunct Religion. Daher wird das erste Element der Religion mit Recht das Uebersinnliche, oder richtig verstanden: das Metaphysische genannt. Nur darf man nicht das, was in ihr *a priori* liegt, von einer blossen Abstraction aus dem Endlichen, also

eine blinde Dogmatik nehmen; denn das Lezte ist ein Aggregat von allerhand Wissen.

Die zweite Maxime, um zur wahren Religion sich selbst zu verhelfen, besteht in dem Grundsazze: Man fasse dieses unwandelbare Seyn nicht blos wie ein höheres als das zeitliche, sondern als das absolut gute und ewig gutbleibende, wie als seliges und göttliches Leben.

Die dritte Maxime: Man betrachte alle Erscheinungen in der Zeit als nothwendige Entwickelungen jenes Einen Grundlebens, alles Daseyn als nothwendige Entwiklung des ursprünglichen und vollkommnen Seyns, mithin jede einzelne Erscheinung als die nothwendige Bedingung eines höhern und vollkommnern Lebens in der Zeit, das aus ihr erspriessen soll. Daher thut der religiöse Mensch am meisten Einhalt sowohl dem Schrecken und der Besorgnifs über Zeitereignisse, als den leichtgläubigen und enggeistigen Betrachtungen dabei. Der Religiöse sieht klar ein, dafs alle Erscheinungen in nothwendiger Beziehung stehen zu dem Ganzen, und sicher hinführen zu dem edleren, zu dem vollkommneren Leben. Ein Wachsthum an innerm Frieden und an innerm Verständnisse ist der Gewinn der Religion.

„Religion will (sagt Schleiermacher in seinen Reden über Religion S. 51.) in allen Einzelnen und Endlichen, also auch im Menschen nicht weniger anschauen als das Unendliche. In stiller Ergebenheit will sie die Bedeutung alles Einzelnen ahnden. Ohne sie ist die Speculation als Wissenschaft ein mageres und steifes Skelet, die Praxis als

Kunst etwas Abentheuerliches. Die Religion heiligt den Menschen als einen Theil des Universum." Der Religion ist alles wichtig in dem Universum, dessen ununterbrochene Thätigkeit sich uns in der Fülle seines Lebens offenbart.

Frömmigkeit umfaſst das Ursprüngliche der Religion. Sie ist Gottergebenheit. Das Freie in uns bewirkt am frühsten ein Fühlen, welches sogar noch das Denken begleitet. Erst regen sich diese Gefühle einzeln in der Ehrfurcht, in der Demuth, in der Reue, in der zärtlichsten Theilnahme an allen Leidenden, also auch das tiefste und innigste Gefühl der Liebe. Jemehr aber Religion (sagt Conz), desto mehr Liebe als Hinneigung zu einem übersinnlichen Gegenstand und zu jener Welt überhaupt eine Sehnsucht nach einer Heimath, die nach dem Bessern strebt; — doch auch mit einem (beruhigenden) heimischen Gefühl vereint durch Vertrauen, was noch mehr als Hofnung ist — und als religiöse Stimmung d. i. Andacht.

Dieses religiöse Gefühl, sofern es wahr und nicht affectirt ist im Enthusiasmus, nimmt einen doppelten Charakter an. Der eine zeigt sich sentimental in den weichern (weiblichen) Seelen, welche mehr passiv bei den Eindrücken auf das Gefühl verweilen. Der andere Charakter ist ein energischer, grade die günstigste Stimmung, — in jenen seelenvollen Menschen, welche mit der innigsten Bewegung des Gefühls auch die innerste Thätigkeit verbinden, und mit Sinn für das Schöne und Erhabene ausgerüstet sind. In beiden Arten von Gemüthern ist das religiöse Gefühl ein wahres und

nichts Affectirtes. Nur darf das sentimentale Gefühl nicht brütend werden, nicht allein beschauend. Denn die Andacht erhält erst Werth vom Einflusse auf die Welt, oder gleichsam von dem Zurükstrahlen des aufgefangenen Funkens; sonst ist sie Träumen und mystisches Schwärmen. Nicht blosses Geniessen ist die Freude des Religiösen.

Religion und Philosophie.

Was für die Religion eine unbedingte Thatsache ist: Gott ist — das wird für die Philosophie eine Aufgabe der Untersuchung und sie behandelt das Wie?

A. Gegen (voreilige und unbegränzte) Einmischung der Philosophie in die Religion, und gegen eine Religions-Wissenschaft (aber nicht Philosophie über Religion) liegt die Sicherung in Folgendem:

An den troknen und kalten Untersuchungen des Verstandes nimmt das Herz keinen Antheil; um so mehr müssen leere Grübeleien dem Sinne für das Heilige schaden.

Religion ist unerreichbar für Philosophie. Alle philosophische Erkenntnifs ist eine mittelbare Erkenntnifs. Daher bleibt es unmöglich, dafs Philosophie die Gottheit in Erkenntnifs fasse. Daher sagte Jacobi (S. 45. und 225.), dafs es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könne, und dafs jeder Weg der Demonstration in den Fatalismus ausginge. Alles

Unbe-

Unbedingte liege (S. 426.) ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelbaren, mithin auch des Begreiflichen; denn wir begreifen eine Sache nur dann, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, und was wir so einsehen, stellt uns einen mechanischen Zusammenhang dar. Wir können daher keine andern Begriffe bilden als Begriffe des blos Natürlichen. So weit hatte auch Wiesen mit seiner Hinweisung auf den Geist des Glaubens, den an sich Unerforschlichen, Recht, daſs die übersinnlichen Gegenstände des Glaubens sich durch kein speculatives Nachdenken, auch durch keine Theorie erreichen lassen. Im Gegentheile entfliehen sie uns desto eher und mehr, ja gehen sogar für unsre Ueberzeugung verloren, je schärfer man sie blos durch Begriffe festzuhalten sucht.

Aus dem Begriffe der Religion geht die ihr eigene Duldung hervor, welche der Philosophie nicht zukommt. Diese nemlich thut die Forderung einer Gleichheit an alle die wissen wollen, die Religion hingegen zwingt nicht Alle unter Eine Glaubensart. Darum verfolgt auch die Religion nie. Die Philosophie aber kann Haſs erregen gegen die Religion, wenn sie nicht fähig ist jene in sich aufzuehmen und zu behandeln.

Da der Gegenstand der Religion in Begriffen nicht erschöpft werden kann, so gibt es auch keine Religions-Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes, und Religion als hinweisend auf das Unbedingte ist sogar noch weniger lehrbar als die Tugend selbst, welche doch in der Wirklichkeit Anwendung verlangt.

B. Für eine Philosophie über Religion spricht das subjective und objective Verhältnifs, in welchem sie Beide stehen.

Allerdings ist Religion kein Wissen; allein schon der, welcher fragt: was ist Religion? sezt negativ oder positiv eine Beziehung des religiösen Glaubens auf das Wissen voraus. Die Bedeutung für den Geist kann auch der Glaube nur durch das Wissen erhalten, und ist auch Religion kein Wissen, so ist es möglich philosophisch die Begründung des Glaubens zu wissen.

Das Object der Religion mufs für den endlichen Geist auch in Begriffe gefafst werden, weil a) Begriffe unvermeidlich sind, um Religion mit endlicher Vernunft, d. i. mit Bewufstseyn zu haben, um also selbst zu wissen, was wir glauben und den dunkeln Glauben vor unsrer reflectirenden Vernunft zu vertheidigen. Was nun eine unzugängliche und unerklärliche Sphäre ist für den Philosophen, namentlich das Unbedingte, Unendliche, Göttliche, Ewige — davon soll er wissen, warum es unerforschlich sey. — b) Weil erst dadurch Andern wahre Religion vor das Bewufstseyn geführt, oder Hülfsmittel werden kann, sich selbst zu verstehen. Indem sonach eine systematische Darstellung der Religion geschöpft wird aus der Religion als Factum im Herzen, werden zugleich einseitige Begriffe verbannt, welche das religiöse Leben allerdings hemmen würden.

Lernt der menschliche Geist, der in der Religion sein Wissen endet, hier das bescheidenste

Wissen — das symbolische — welches nie erschöpft, aber wohl das Uebersinnliche mit dem Endlichen in ein Ganzes verknüpft. Daher ist von dieser Seite sogar die Religion als blosses Gefühl schon mittheilbar, gesezt auch, dafs diese Mittheilung nur rhetorisch seyn könnte. Ja es liegt sogar tief im Charakter der Religion, Proselyten zu machen aus — den Ungläubigen.

Nur die Philosophie kann den Glauben vor Aberglauben wie vor Unglauben sichern; jener entsteht durch Phantasmen der Einbildungskraft, dieser durch Sophismen des Verstandes. Die Philosophie soll das Gefühl vor dem Schwärmen und Irren im Unendlichen bewahren, aber auch den Glauben von den Chikanen befreien, denen er von dem gehaltlosen Wortschall gemeiner Begriffe ausgesezt wäre.

Wenn daher sich in manchen Religionsformen, z. B. der griechischen, ja noch der katholischen das Dogma minder bildete als der Cultus, so lagen doch auch in ihnen Dogmen; wenn ein Mensch wie Huber (s. d. Biogr. 27. f.) sich die reinste und demüthigste Toleranz aus der Freiheit von Dogmen bildete, so war er schon nicht mehr ganz Katholik, indem er keiner Meinung über Gegenstände der Art Etwas in den Weg legte, ja sein späthn weicher werdendes Herz nahm zulezt an der Wissenschaft des Glaubens mehr Antheil, und als ihm sein Liebling starb, da gebahr ihm nach einem grossen Kampfe über Vernichtung das bedürftige Herz eine Ueberzeugung, welche de Vernunft nicht gewährt.

So ist Religionsphilosophie weder Philosophie über das subjective Ich, noch über die objective Natur. Sie vereint in sich vielmehr das, was Himmlisches und Irdisches umfafst und voraussezt, was also höher steht, als ihre ewige Quelle. Sie findet alle die mannigfaltige Erscheinung als bestehend nur in dem Einen und Ewigen, der Quelle des Lebens.

Glaube und Tugend, Religion und Moral.

Kant (Streit der Fac. 1798. verm. Schriften 3, 506.) fand für Religion und Moral Einen Gegenstand, Eine Materie — Pflichten. Ihr Unterschied war ihm also nur formal durch Beziehung der aus der Moral erzeugten Idee von Gott für die Pflichten mehr Einflufs auf den Willen zu gewinnen. Wenigstens fand er also die Moral ohne Religion selbst todt. Auch ward ihm daher seine aus der moralischen Ordnung abgeleitete Theologie eine Moraltheologie.

Schleiermacher (Reden S. 111. f.) gab der Religion nichts, was von der festen auftretenden Metaphysik in sie eingedrungen sey, sondern nur Anschauung und Gefühl, dagegen nur der Tugend die That. Fichte wollte keine mystischbeschauende Religiosität. Schleiermacher widersprach aber sich selbst, ndem er die religiösen Gefühle heftiger seyn und die Thatkraft des Menschen (S. 69.) lähmen läfst; so wie in der Behauptung, dafs der religiöse Mensch sich Zwang anthun müsse zu handeln.

Kein Bewufstseyn der Tugendpflichten ohne Ahndung der absoluten Freiheit und schon die Ahndung eines Freien ist religiös, — aber eben so auch keine Tugend möglich ohne Glauben im Herzen, nemlich an dem Gelingen seiner Handlungen. Diesen Glauben mufs schon jeder Handelnde im wirklichen Handeln haben. Schon Seneca schrieb: *Bonus vir sine Deo nemo est.* Wer an die Tugend glaubt, kann Gott nicht leugnen. Daher stand der moralische Materialismus und Epikureismus, welcher alle Tugend aufhob, immer mit dem physischen Materialismus im Bunde, der jeden Geist aus der Welt zu verbannen dachte. Nur die von Gottes Daseyn ganz durchdrungene Seele zeigt den wahren Heroismus, die ruhige Hingabe des Willens in die Fügungen der Vorsicht. Wer reines Herzens ist, wird Gott schauen. Das wahre Bewufstseyn der sittlichen Kraft ist ein Bewufstseyn göttlicher Kraft, welche er aufrecht zu erhalten vermag gegen das Anstürmen jedes Geschiks. Der Gute wandelt im Lichte der Gottheit, für seine Tugend ist das Ideal der Heiligkeit der leuchtende Stern in einer finstern unsittlichen Welt. Kein Gebot in mir ohne einen Gebieter! — Das Bewufstseyn einer moralischen Persönlichkeit ist eben so eng verknüpft mit der Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes als das Bewufstseyn einer Selbstständigkeit mit Ueberzeugung von Fortdauer.

Ohne Glauben an Gott und Unsterblichkeit, also keine vollendete Güte! Der Sittliche mufs sich vergessen können für das unendliche Ganze, eben daher auch an dasselbe glauben. Freilich

braucht der Mensch in entscheidenden Augenblikken, wo es zu handeln gilt, nicht an Gott und Unsterblichkeit zu denken, aber wohl zu glauben.

Religion steht also höher als Moral. Jene lehrt alle Eingebungen der Vernunft in Hinsicht auf unsre Pflicht anzusehen als Offenbarungen eines Princips, welches das Ganze leitet.

Religionslehre der religiösen Ideen.

Ideen oder Urgedanken sind mehr als logische Begriffe der sogenannten speculativen Vernunft. So die Idee des Unbedingten wie eines freien Daseyns. Die Vernunft als ein Vermögen, welche das Tiefste und Allerheiligste in sich vernimmt, entwirft diese Ideen, welche nicht in das endliche Feld des Wissens, sondern in die unendliche Sphäre des Glaubens gehören. Sie sind ein stolzes Eigenthum des menschlichen Geistes. Die reine Idee des Unendlichen, ohne Anwendung auf das Weltganze, oder auf den unermeſslichen Himmel, kurz ohne Anschauung, bewährt unsre Grösse. Eine solche Idee, in der sich unser Bewuſstseyn vernimmt, wie eine Stimme aus einer andern höhern Welt, ist auch die Idee der Freiheit des Willens, in welcher die Freiheit der Nothwendigkeit gegenübersteht.

Wahres Leben hat nicht Alles, was lebendig erscheint, auch nicht einmal der Mensch in jeder Art von Thätigkeit, — so im blossen Vorstellen und Meinen — sondern nur im freien Denken, im Herz- und Liebevollen Handeln. Denn das innerste Herz, das Tiefe ist der Siz und die Wurzel des Lebens. Darum nennt Fichte das Wesen des Lebens — Liebe und Seligkeit, ein inneres göttliches Leben.

Dieses wahrhaftige Leben ist nothwendig, weil es gesezmässig ist; es ist ein organisches Ganzes, nicht ein zerstückeltes; — es ist nicht in der Sinnenwelt einheimisch, sondern in dem selbstthätigen Geiste.

Dieses Leben entwickelt sich in der Wirklichkeit nur allmälig und gleichsam in Stationen. Daher sagt Fichte: das erscheinende Leben wird von dem wahren Leben getragen. Trennt man das Leben in seinen verschiedenen Gestalten und vereinzelt es, so erhält man ein scheinbares — ein Schein-Leben ohne anziehende Puncte.

Wie wahres und scheinbares Leben sich zu einander verhalten, so verhalten sich Seyn und Daseyn.

Seyn und Nichtseyn.

Hier gilts die grosse Frage: Was ist? Ist Etwas hier, und jezt auf Erden? Bin nur Ich und ausser mir — im weiten Himmelsraume Nichts? Oder waren die Tausend Sterbliche, welche riefen: Ich bin und du bist! — waren sie nur, sind sie nicht mehr? ist vielleicht nur Einer und ausser ihm Keiner? Ausser ihm Nichts?

Vor aller Antwort mufs natürlich noch die Frage vorausgehen: Was wollen wir mit diesen Fragen? Verstehen wir sie — in ihrer ganzen, klaren Bedeutung? haben sie überhaupt, und welche Bedeutung?

Welcher Vorstellung gab wohl die Menschheit den Namen: Seyn? So wird ein Rükblik auf die Geschichte des Begrifs der Existenz nöthig.

Der Mensch glaubt an die Objectivität seiner Empfindung wie seines Gedankens, so auch seines Gefühls.

Früh entstand das Hülfszeitwort: Seyn, weil es der nothwendigste Begrif, der unentbehrlichste Hülfsbegrif war. Doch freilich mischte man hier Werden und Seyn, so dafs man eigentlich überhaupt nur Daseyn und anfangs ein sehr Veränderliches bezeichnete, und immer als ein Erscheinen nahm.*)

*) Man sollte glauben, dafs ein so früh nöthiger Begrifs immer und überall einsylbig ausgedrükt werden sollte; und doch finden wir nur das hebräische יש, das deutsche Seyn, wie im Englischen *to be*. — Die Hebräer bezeichneten durch היה oder הוה (eigentlich vorstellen, sich als Ereignifs darstellen, geschehen) wie durch andre Zeitwörter der Beschaffenheit und des Zustandes zugleich das Daseyn und das Werden, s. *Simon. Arcan. Form. p.* 16. So die Araber auch كَانَ stehen und geschehen. יש bedeutete Festes, Consistentes und dann auch etwas, was existirt, so schon *Genes.* 23, 8. So auch כביר.

Da der einfachste Begrif, welchen ein Zeitwort ausdrükt, Seyn ist, oder vielmehr Erscheinen, Werden, so drükte ihn auch der Grieche nur mit dem allgemeinen Charakter des Zeitworts aus, nemlich mit ἐω, worauf Vincent und

Mit der ersten Unterordnung der Götter unter Eine höchste Gottheit begann die Vorstellung des bestehenden Seyns, d. h. des mächtigern dauerndern. Daher stehen neben dem Jehovah (Ich

Hasse in seiner Grammatologie aufmerksam machte. Aus dieser Urform bildete sich zuerst ἔμι, dorisch ἐμμί, daraus ἐστί; dann εἰμί, wovon die erste Bedeutung nicht, ich bin, sondern vielmehr ich erscheine, ich befinde mich in irgend einem Zustande, z. B. des Lebens, der Macht, des Dünkels. Daher steht ὄν als das Wirkliche dem Scheine, nicht der Erscheinung entgegen. So finden wir τὰ ὄντα als die vorkommenden erscheinenden Dinge, zuweilen als die ganze Schöpfung, zuweilen statt οὐσία, d. i. ursprünglich: Subsistenz, Haben, Vermögen. — Noch gebrauchten die Griechen zur Bezeichnung des Seynsbegrifs andre Wörter: ὑπάρχω ursprünglich entstehen, sodann erscheinen. So bei Aristoteles: Vieles erscheint (ist) den Thieren gemein. Ferner γένω — γίνομαι geboren werden — werden, entstehen, geschehen, daseyn; καθίσταμαι — im *partic.* da hingesezt — seyn; von τέλω auch τέλλω, so wie τελέθω vollendet — seyn, sich als fertig zeigen, entstehen; daher πέλω und πέλομαι; von τύχω (oder θίγω berühren) τεύχω, τυγχάνω, d. i. nach der ersten Bedeutung nicht: seyn, sondern berühren, *contingere*, d. i. erreichen, gelangen zu etwas, dann mit ὢν verbunden, ich komme seyend dazu, d. h. ich bin gerade zufällig da.

Den Römern war *existere* nie blos Seyn, sondern Werden, eigentlich Hervorkommen. *Lucret.* 5. 213. *Liv.* 3. 10. Bis ins 3. Jahrh. vor Chr. blieb diese Bedeutung. Wenn *existentia* aufgekommen sey, läſst sich nicht bestimmen. Das barbarische *existentialitas* hat schon *Mar. Victorinus* in der Mitte des 4. Jahrh. — *Essentia* als Wesen einer Sache soll nach *Quinct.* 8, 3. von *Sergius Fabianus* erneuert, nach *Sidonius* (*Emend. I.* 16.) von Cicero erfunden seyn. Beschränkt blieben hier die Alten. Schon dieser Beschränktheit wegen konnten sie, auch wenn sie αἰώνιο und ζωὴ hinzusezten, sich nie zur wahren Unsterblichkeitsidee erheben.

bin, der ich seyn werde) Götter, welche Nichts sind.

Vom physischen Daseyn schritt man zum logischen, von diesem zum metaphysischen.

Man kam unter den Griechen sehr früh — bald nach dem Anfange der ersten, blos noch ihrer Form nach poetischen Philosophie, ja ganz zugleich mit dem ersten Monotheismus (im Pantheismus) auf die erste Vorstellung davon. So Xenophanes. Vor Ihm war die Gottheit entstanden wie der Mensch. Xenophanes, mit den Klagen über die Vergänglichkeit aller Dinge unzufrieden, fand zwar alles Geborne vergänglich; aber doch auch die Entstehung unbegreiflich, das Werden unmöglich, und behauptete nun: In der Welt des Gedenkens ist nur Seyn, kein Werden.

Der Anblik der zerfallenden Blume wie der Asche des Todten führte auf die Vorstellung von einer immer wandelnden Natur. Xenophanes erklärte: es gibt gar keine eigentliche Wirklichkeit. Parmenides fand das Zeugnifs der Sinne verdächtig, erklärte aber auch nur das für verdächtig, was durch sie wahrgenommen wurde. Auf die Frage also: Ist das Alles, was ich sehe, wirklich? hat es angefangen — wird es aufhören zu seyn (jene Frage warf man noch früher auf), antwortete er also: „Das Sprechen, das Denken und das Seyn mufs seyn (*χρὴ τὸ λέγειν, τὸ νοεῖν, τὸ ὂν ἔμμεναι Simplic. p.* 25.). Es ist das Seyn (*ἔςι γὰρ εἶναι).* Das Wirkliche ist unentstanden und unvergänglich (*ἀγένητον Ἐὸν καὶ ἀνώλεθρον ἔςιν*), auch unveränderlich. So ist, was ist, entweder immer oder

niemals, denn aus Nichts entsteht nie Etwas von selbst. Das was ist, nähert sich dem, was ist (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει), auch ist es nicht unvollendet (οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν *Simplic. p.* 9.). Nichts anders ist oder wird seyn als das Seyn (οὐδὲν γὰρ ἐςὶν ἢ ἔςαι ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος *ibid. p.* 19.). Also schliefst das wirkliche Seyn alles Nichtseyn aus. Nur dem, was nicht Seyn hat, fehlt Alles; das ist keine Realität, ist Nichts. Parmenides fafst den Begrif Etwas und Seyn zusammen. Der, welcher denkt, denkt Etwas; er denkt also etwas Seyendes, folglich ist sein Denken etwas Wirkliches. Doch ausser dem Gedanken — gibt es keine Realität.

Hier zeigt sich die Anlage zum Dogmatismus im Parmenides. Schon Xenophanes und so auch Parmenides nahm das logische und metaphysische Seyn für einerley. Auch blosse Gedankendinge sind wirklich, auch blosse gedachte Wesen sind reell, es kommt ihnen ausser den Gedanken als Objecten Existenz zu. So auch Zenon, Gorgias.

Auch dem Platon war ὂν das Ding an sich, das Existirende, Objective, was objective Realität ausser der Vorstellung hat, das Beharrliche und Wesentliche. Ihm fast gleichbedeutend εἶναι, auch οὐσία, Wesen, wie Existenz. — Aristoteles schied genauer Wesen — und — Daseyn eines Dinges.

Die Scholastiker unterschieden ein *Esse essentiae* (oder *quidditativum* oder *potentiale*) — Wesen: und *Esse existentiae*, Daseyn — ziemlich scharfsinnig. Das Wesen liefs man erst im göttlichen Verstande als Idee Realität haben, doch Daseyn erst

dann bekommen, wenn es durch Gottes Macht in der Welt erscheint. Jenes, lehrte man, ist erst reines Seyn, d. h. ein unendliches, es hatte blosse Möglichkeit; das andre ein mitgetheiltes Daseyn, d. h. ein endliches, begränztes. So stritten nun die scharfsinnig scheidenden Scholastiker, ob Wesen und Daseyn blos formell, oder auch reell unterschieden wären.

Spinoza behauptete ein absolutes Seyn, was selbst nie Eigenschaft, sondern von dem alles andre Eigenschaft sey. Dieses einzige Seyn nennt er auch Substanz — auch Gott.

Wolf nannte Existenz: „Die Ergänzung der Möglichkeit" *(complementum possibilitatis)*. So in seiner Ontologie. Diese Erklärung fand man mit Recht nicht blos dunkel, sondern auch eigentlich tautologisch; denn sie sagte Da seyn ist: Da seyn. Zur Möglichkeit soll noch etwas Andres hinzukommen, dann wirds Daseyn.

Lambert schnitt das Grübeln über die Existenz ab. Mit ihm kam Kant darin überein, daſs der Begrif der Wirklichkeit ein einfacher Begrif sey und als solcher weder auflösbar noch definirbar. Ist dies, so könne der Keim desselben nicht aus der zufälligen Erfahrung entsprungen seyn, sondern gehöre zum Wesen des Denkens, müsse also nothwendig vorgestellt werden; folglich sey er *a priori* — ein Stammbegrif des reinen Verstandes, und drücke das Verhältniſs des Gegenstandes zu unserm Denken aus. Daseyn oder Existenz, fuhr nun Kant fort, ist demnach eine Bestimmung, die nur dem Sinnlichen zukommt — also dem, was

nicht blos von uns gedacht, sondern auch ausserhalb unsrer Gedanken einen Gegenstand hat, welcher empfunden, also in der Erfahrung, in einer bestimmten Zeit wahrgenommen werden kann. Was also existirt, ist abhängig von den Bedingungen der Erfahrung, Raum, Zeit — und von der Empfindungsfähigkeit.

Fichte nahm 1) in seinem berühmt gewordenen Streit über seine atheistischen Behauptungen den Begrif von Existenz (doch nicht von Seyn) wie Kant, obschon fast noch consequenter als er, für einen blos auf das anschaulich erfahrbare Sinnliche anwendbaren Begrif, wodurch eben sein Gebrauch in der Bestimmung des Uebersinnlichen aufgehoben werden mufste. Daher leugnete Fichte nicht blos (wie Alle) das Daseyn der Gottheit als eines sinnlichen Objects, sondern zugleich ihr Daseyn überhaupt, weil er dies mit Kant für eine blos sinnliche Bestimmung hielt. Auch die Kantianer (z. B. Tieftrunk) mufsten ihm daher Recht geben, wenn er die grobe Versinnlichung des Begrifs von Gott durch eine im Raum existirende Substanz abhielt, nur hätte er (meinte Tieftrunk) den Begrif von Gott als einer Substanz nicht überhaupt für unmöglich, nicht gradezu für widersprechend erklären sollen. In seiner Anweisung zum seligen Leben kam er ganz auf die Parmenideische Vorstellung. Dort erklärte er sich gegen die gewöhnliche Ansicht, nach welcher das Daseyn von aussen her hinzugesezt werden soll zu irgend einem Etwas, welches durch sich selbst weder ist noch seyn kann. — Eigentlich aber ist diese Wolfische Ansicht schon durch Kant weggebracht. — Dieser

widersprach er durch die Behauptung: Nur das ist, (S. 8. f.), was durch sich selber ist — und da ist nur das Seyn, keineswegs aber noch etwas Andres, das über das Seyn hinaus läge und kein Seyn wäre. Was durch sich selbst ist, ist ganz, sich selbst gleich und unveränderlich, ein ruhiges Bestehen ohne Wandel. Nur dieses Seyn ist Eins mit dem wahrhaftigen Leben, und ist unterschieden von dem blossen Scheinleben, welches Eins ist mit dem Nichtseyn. Der Mittelpunct des Lebens aber ist die Liebe, nemlich des Einen und Unveränderlichen. Mit diesem Leben verglich er das Seyn zuerst. — Er fuhr fort: das wahrhafte Leben ist durch sich selbst selig, das Scheinleben nothwendig unselig und elend. (Hier der erste Widerspruch Fichtens, es soll das unbedingte Leben genossen werden!) Jenes wahre Leben kann aber nur ergriffen werden durch den Gedanken. Doch kommt man durch das erste Denken nur zum Seyn (S. 79.), noch aber nicht zum Daseyn, als einer Aeusserung und Offenbarung jenes Seyns. Ausser dem absoluten Seyn ist nichts als sein Daseyn, welches blos das Bild des Seyns ist. (Daher konnte Fichte zuweilen das Daseyn mit dem Seyn identisch zu brauchen scheinen, weil er das an sich unwandelbare Seyn doch in ein Daseyn sich verwandeln (126.) läfst. Hier der zweite Widerspruch.) Wie aus dem innern Seyn ein Daseyn entstehe, das mufs uns (S. 85.) unbegreiflich seyn; doch kann es der Mensch auch nicht wissen, so kann er es doch deuten. — So stellte er dort eine Seynslehre auf, wie er sie selbst nannte.

Allerdings findet zwischen Seyn und Seyn ein Unterschied statt, so wie schon die Sprache des gemeinen Lebens unterscheidet. So wird auch das reine Seyn früher gedacht, als erkannt.

Das Seyn im weitesten Sinne, oder vielmehr das blosse Da-Seyn, (entgegengesezt dem Schein) — der Natur ist ein endliches, sinnliches, bedingtes, — gebunden an Raum und Zeit, für beschränkte Wesen, — gebunden an Naturgesezze des Menschen — jedes vergängliche, thierische, menschliche Daseyn. Es hat Wirklichkeit, d. h. eine von einer Ursache abhängige Wirkung, welche aber wieder veränderlich ist. Es wird empfunden, wahrgenommen. Dieses Daseyn ist veränderlich; es entsteht, wird und vergeht. Ihm voraus wird ein Seyendes gesezt, aus welchem jenes hervorging.

Sonach sezt das niedere Daseyn ein höheres Seyn voraus. Das Erwachen zum Daseyn ist noch nicht das Erwachen zum Seyn, das erste Erwachen nicht die Geburtsstunde, sondern der Uebergang aus dem Daseyn zu dem Seyn. Dann sagt man sich: Nun erst fühle ich, dafs ich lebe und bin.

Das Seyn im engsten und eigentlichen Sinne, oder das Seyn an sich (entgegengesezt der Erscheinung), der Freiheit ist ein unendliches, unbedingtes, übersinnliches, ewiges. Es hat Realität, und wird geglaubt. Der wahrhaft Lebende glaubt sich vereint mit der Ewigkeit, die ihn überall umgibt. Der so Seyende weifs erst, was er liebt — Etwas über der Sonne und den Räumen!

Das Daseyn ist subjectiv nothwendig gefühlt; ist theils möglich gedacht, theils wirklich wahrgenom-

nommen. — Dieses Seyn dagegen ist objectiv nothwendig geglaubt. Jenes ist abhängig, hat Bewufstseyn des empirischen Selbst; dieses ist selbstständig (so hat das freie Ich, Seyn). Jenes ist in der Welt der Sinne; dieses in Gott. — Daseynsarten gibt es mehrere, die Form des Seyns ist nur Eine.

Im reinen und wahren Gefühl kündigt sich unser, dann fremdes Daseyn mit der sichersten Entschiedenheit an, wie unsre Individualität. Daher sind Gefühle zuversichtlich; daher herrscht in dem Zartfühlenden das gröfste Menschenvertrauen, in dem reinen Selbstgefühl das stärkste Selbstvertrauen und Muth — und da das Gefühl auch den Glauben vermittelt, so führt das Freiheitsgefühl zum Seyn des höchsten Ich.

Von unserm unmittelbaren Selbstgefühl schliessen wir (nicht etwa blos auf Mondbewohner, sondern auch) auf Seyn eines Ewigen.

In der innern Nothwendigkeit des Seyns ist schon die Möglichkeit alles Daseyns begründet.

Es gibt kein Nichtseyn ausser dem blinden Versinken in das irdische Daseyn ohne Streben, oder sogar mit Abstumpfung des Strebens nach dem Unbedingten. Also Keines ohne den geistigen Tod und die praktische Vernichtung. Der nur ist eine Null, der sein Leben in dem Objectiven verträumt und durchängstigt, und zulezt in ihm begraben wird und verloren ist, — der es verträumt im Treiben im Nichts um Nichts, ohne ein ruhiges reines Streben zum Ewigen.

Das Todte und Bewuſstlose **ist** nicht. Nie schwindet das Seyn, wofern das Göttliche nicht von ihm weicht.

Idee des Göttlichen.

Der Mensch sieht anfangs um sich her Begebenheiten **geschehen**, Veränderungen erfolgen, und mit dem ersten Staunen über sie gesteht er sich, daſs sie **ohne sein Zuthun** geschahen und wurden. Er sieht seine Heerde angegriffen und zum Theil verzehren, findet seine Hütte niedergerissen, seinen Körper verwundet. Da wird er gedrungen, momentan zu **schaudern** vor etwas Lebendigem, welches willkührlich handelt, also endlich auch Willkühr hat, — erst die willkührlichste Willkühr, d. i. die regelloseste — ein wütendes **Thier**; dann ein immer geregeltes — ein Freies, mehrere freie endliche Wesen — kurz **Menschen** und diese als **Uebermächtige**, als seine Feinde, mithin auch als **Uebermächtige**.

Er lebt länger — und mit dem erwachenden stärkern Selbstgefühle, daſs auch Er ein Freier sey, werden seinen **äussern Sinnen** andre Erscheinungen aufgedrungen, welche werden und vergehen — und welche **nicht** von **Thieren**, auch sogar nicht von **Menschen stammen konnten**. Der wilde Baum wächst, die weggespülte Fluth kehrt wieder, der Mond verfinstert sich, die Sonne verschwindet. Da wird er gedrungen, zu **fürchten** die ersten unbekannten Wesen, zwar noch endliche wie der

Mensch, aber doch nicht Menschen seiner Art, übermenschliche Wesen, an Macht wie an List — Geister in der Natur, welche bewegen die Fluthen, verdunkeln die Sterne, brausen in den Wäldern und Lüften — Riesen, mit denen zu kämpfen vergeblich ist.

Der Mensch oder die Menschheit lebt noch länger; — des Menschen dunkles Selbstgefühl wird klareres Selbstbewuſstseyn und er wird seiner eignen wahren Freiheit troz der äussern fremden Nothwendigkeit inne. Da werden seinem innern Sinne in der Menschenwelt grössere Begebenheiten von Jahrhunderten aufgedrungen, die seinem Geiste räthselhaft und seinem Herzen angreifend sind, — unbegreifliche Schiksale einzelner Menschen, Steigen und Sinken von Menschenwerken, Menschenstaaten, Menschengrösse. Und dennoch bleibt die Welt in ihren Angeln, dennoch währt Zusammenhang im Wechsel. In diese Tiefen dringen jene endlichen Geister nicht mehr; — ein so kühnes freies Handeln läſst auf einen unendlichen Geist schliessen, — und er wird gedrungen, anzubeten ein durchaus Unbegreifliches, durchaus Unendliches, ein Selbstständiges, das in den Veränderungen der Natur und der Welt seine Zwecke ausführt, energischer und weiser als der Mensch. Da nennt er den Unbekannten — Gott, das Göttliche, die Götter.

Diesen vorher Ungenannten will er aber nicht blos nennen, sondern auch kennen. Und da er ihn in keinem Raume findet, so sucht er ihn über den Räumen, er der Endliche den Unendlichen in der Unendlichkeit, — sucht ihn mit dem Verstande als

einen Entfernten — und droht ihn zu verlieren, so wie vor und mit dem Tode sich selbst, welcher Unsterblichkeit von Oben hoft, und auch Vernichtung von Oben fürchtet. Da streitet gegen die Kühnheit seines Wissens die Einfalt seines Glaubens, gegen seinen Verstand sein tiefstes Innere, sein Herz. Und nun ahndet er die Gottheit nicht fern von jedem Menschen, findet in dem tiefsten Innern sein unsterbliches Seyn, wie er seinen Antheil am Göttlichen findet — nun ist das Unaussprechlichste ihm das Ewige, das Eine Wort: Er ist!

So kam der Mensch dahin — dafs ihm die ganze Natur wie seine eigne Natur in seiner Brust — ihm Gott zugleich ankündigte und verbarg. Die Gottheit ist ihm das Freieste, das höchste Ich, und dennoch mehr als sein eignes Ich, Er nur Geschöpf von jenem Ur-Einen und Ewig-Einen. Dennoch ist Einheit der Freiheit und der Natur in dem über Beide erhabenen Göttlichen: die Realität des Glaubens an diese Einheit sucht der Religionsphilosoph zu erweisen.

In der Benennung: Gott, welche die Sterblichen dem Unaussprechlichen gegeben haben, und welchem manche religiöse Secten nie auszusprechen wagten, vereint schon der gemeinste Sprachgebrauch das Vortreflichste und das Höchste. Aber auch die philosophirende Vernunft schwingt sich hier am kühnsten auf, da der Gegenstand von allem Sinnlichen entfernt, ganz übersinnlich ist.

Die Erfahrung sagt uns nicht aus, was Gott sey, denn er selbst kann kein Erfahrungsbegrif seyn, und

aus den Wirkungen läſst sich nichts abnehmen. In dem Wesen der Vernunft selbst muſs die Idee des Göttlichen begründet seyn. Das Erste macht daher der Begrif der theoretischen Vernunft aus. Er wird aber erst wirklich durch ein inneres Bedürfniſs durch einen Grundtrieb, die Idee eines Urgrundes die Möglichkeit eines unbedingten Endzweks alles Seyns und Werdens aufzufassen und festzuhalten. Dieser Grundtrieb schon macht das religiöse Fürwahrhalten zu einem innerlich nothwendigen Glauben, der in der Einrichtung des menschlichen Wesens innerlich — das ist mehr als ausserlich — subjectiv, und das ist weit mehr als blos objectiv — begründet ist.

Die Gottheit wird also gedacht nur durch die Vernunft, als theoretisches Vermögen. Als solches ist sie die Kraft, das Absolute zu denken, d. i. die niedern Begriffe des Verstandes, der von der Endlichkeit ausgeht, zu erweitern zum Unendlichen. Demnach ist von dieser Seite das wesentliche Merkmal in der Idee der Gottheit das Merkmal des Absoluten. Er, der ohne Bedingung, d. i. auch ohne Beschränkung in Raum und in der Zeit ist — überall und ewig! Er, die absolute Bedingung der Möglichkeit von allen nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Zweks der Menschheit.

Wir fragen aber zuerst, was soll Gott seyn? Diese Frage löſst sich auf in Betrachtung über das Wesen Gottes und über dessen Werke.

Wesen eines Gegenstandes macht den Inbegrif aller Beschaffenheiten aus, welche einem Dinge mit ausschliessender Beständigkeit zukommen. Daher sind die Eigenschaften aufzufinden, unter denen der menschliche Verstand das Wesen Gottes denkt.

Kann aber das Endliche den Unendlichen seinem Wesen nach auffassen? Eine völlig angemessene Vorstellung von Gott kann der endliche Mensch nicht haben, da er das Unendliche nicht zu fassen vermag. Uns dient der Abdruk der Vollkommenheit, unsre Seele, zum Symbol. Daher ist unsre Erkenntnifs hier analogisch und symbolisch; und zwar analogisch, weil die Gottheit als ein allem Endlichen unähnliches Wesen gedacht wird, und doch auch so gedacht werden mufs; symbolisch als Bezeichnung von etwas in sich Unbekanntem, weil wir sein Wesen vermittelst des Unsern uns — also mittelbar — vorstellen. So fassen wir Gott auf, nicht wie er seinem Wesen nach ist, sondern wie wir ihn denken müssen, denken nach seinem Verhältnifs zu uns.

Durch diesen symbolischen Anthropomorphismus begehen wir nichts Vernunftwidriges. Dieser ist nothwendig und unvermeidlich, nicht aber ein solcher, der aus leerer Einbildung Merkmale nimmt, durch welche Gott in seiner eignen und absoluten Beschaffenheit erkannt werde, noch auch ein solcher, welcher menschliche Eigenschaften, die als Schwäche erscheinen, auf das Göttliche grundlos überträgt. Nur einen solchen Anthropomorphismus kann der Spott treffen. Einzig kann durch moralische Eigenschaf-

ten, bei denen Vergleichungspuncte statt finden, ein bestimmtes Verhältnifs gewonnen werden.

Alle Eigenschaften göttlicher Art dürfen nur einem Einzigen, nicht Mehreren zugeschrieben werden. Wie das Wirken der Gottheit ein Einiges ist, so auch nur Ein Göttliches, wie das Höchste sich immer nur in Einem findet, wie die Vernunft immer nur Eines denken und wollen kann. Monotheismus war daher der Triumph der Vernunft, der Beweis, dafs, der Mensch auf dem Sinnlichen sich erhoben hatte, wo er Polytheismus noch dann zu seiner Denkart machte als Moseh, Xenophanes, Anaxagoras und Sokrates längst das Göttliche als Eines geahndet hatten. Daher waren die Götter der Griechen noch an Ein höheres Schiksal, an Eine Moira, Ein Fatum, Ein unbegreiflich ehrwürdiges Naturgesez gebunden. So wird auch in der persischen Zendavesta Ormuzd, der gute Gott, am Ende des Ahrimans Besieger und so zulezt Herrscher über Alles, wie der Alfadur in der Edda.

Diesen Einen Gott, den uns die Vernunft gibt, betrachten wir, da dem Unvergleichbaren nichts näher uns erscheint als wir selbst, nach einzelnen Merkmalen, und sprechen so theils von metaphysischen Eigenschaften seiner Kraft, theils von moralischen seines Handelns. Unter diesen sind die metaphysischen darum Glaubenssäzze vom zweiten Range und die moralischen vom ersten, weil jene mit dem praktischen Begriffen von der Gottheit nur vermittelst theoretischer Vernunftprincipien verbunden sind, aber so mittelbar auch verbunden werden müssen, wenn der praktische Begrif nicht auf-

gehoben und durch sinnliche Zusäzze entstellt werden soll.

I. Metaphysische Eigenschaften der Gottheit werden von der speculativen Vernunft entwikkelt, entwickelt aus der Idee eines Allerrealsten und Absolutnothwendigen. Eigenschaften Gottes der Kraft nach.

Nun lassen sich hier die verneinenden Merkmale von den positiven unterscheiden, indem sie die einschränkenden Bedingungen ausschliessen. Diese dürfen aber nicht ohne Noth vervielfältigt werden.

Die negativen Eigenschaften suchte man also zu verzeichnen:

1) Unermeſslichkeit, d. h. Unbestimmbarkeit der göttlichen Grösse durch ihr Verhältniſs zu jedem erkennbaren Maasstab. Keine Zahl ist fahig, das Verhältniſs der Grösse Gottes zu Raum und Zeittheilen zu bestimmen. Kein Maas reicht an seine Kraft. Daher kommt ihm zu Allgegenwart und Ewigkeit, d. h. Unbestimmbarkeit der göttlichen Grösse durch ihr Verhältniſs zu irgend einem gegebenen Raume und Zeit. Indem die Gottheit frei gedacht wird von allen räumlichen Schranken, so wird sie auch immateriell und gestaltlos vorgestellt.

2) Unendlichkeit, d. i. Unvergleichbarkeit einer jeden göttlichen Realität mit irgend einer endlichen Realität. Sie sagt uns, daſs keine endliche Kraft ein Maasstab für die göttliche seyn könne, daſs diese vielmehr zu jedem möglichen Endzwecke zulänglich sey. Die göttliche Realität ist also eine unendliche unempfindbare, mithin schlechthin un-

vorstellbare. Man besinne sich nur, (sagt Kant V. S. 5, 97.) wie man den Begrif Gott denkt. Man denkt in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, was auch den Realitäten in der Erscheinung entgegengesezt ist, dergleichen alle sind, die uns durch die Sinne gegeben werden müssen.

a) Unveränderlichkeit, d. i. Abwesenheit alles Verhältnisses von Substanz und Accidenzien in dem unendlichen Wesen.

b) Unbestimmbarkeit, d. i. Abwesenheit alles Verhältnisses der göttlichen Wirksamkeit zu irgend einer Ursache. Dadurch wird von Gott aller fremde Einfluſs und alles Zufällige ausgeschlossen.

5) Unabhängigkeit des Daseyns. Dadurch wird alle Bedingung seines Daseyns getilgt; in sich selbst hat er den Grund seines Daseyns. Nur das Abhängige aber kann von uns erkannt werden; daher ist das höchste Wesen unerkennbar.

Die metaphysischen positiven Eigenschaften suchte man also zu verbinden:

1) Gott ist das realste Wesen, oder Allvollkommenheit ist seine Eigenschaft, vermöge welcher er alle gedenkbare Realitäten im höchsten Grade besizt. So erscheint er als Urgrund — und zwar nicht blos alles Wirklichen, sondern auch alles Möglichen. Wesen aller Wesen. In der Allvollkommenheit liegt zugleich der Begrif der Allmacht, des Allvermögenden, d. h. Gott ist zureichendes Princip alles Daseyns freier Wesen, — er ist Weltschöpfer und Gesezgeber. Eben so der Begrif der Allgenügsamkeit, welche den Besiz des Grundes zu allem Möglichen in sich selbst aus-

drükt. Ein Wesen, welches den Grund zu Allem in sich trägt, kann kein Bedürfnifs haben.

2) Gott kommt absolute Nothwendigkeit zu, indem er seinem Daseyn nach unabhängig und unbedingt ist — Urwesen, — absolute Substanz.

3) Gott hat absolute Freiheit, da er selbst den unbedingten Grund aller seiner Wirkungen enthält. Ein absolutes Vermögen der Selbstthätigkeit des Strebens heifst daher seine Eigenschaft.

II. Moralische Eigenschaften. — Gott ist ein freies, mit dem reinsten Willen versehenes Wesen. Er mufs gedacht werden als das Urwesen, welches den lezten Grund einer moralischen Weltordnung in sich trägt. Auch hier nimmt der Mensch für sein Bedürfnifs Zuflucht zu den symbolischen Formen der Vorstellung.

A. Weisheit, d. i. nicht menschliche Klugheit, sondern unbedingte Uebereinstimmung des göttlichen Willens mit dem höchsten Gute. Diese Weisheit umfafst aber drei Modificationen des göttlichen Willens.

1) Vor Allen — Heiligkeit, d. i. die vollkommenste Angemessenheit seines Willens zum moralischen Gesezze. Wo dieser reinste Wille gedacht wird, da wird er gedacht, theils als das unbedingte Gute, weil es Gut ist, immer wollend und thuend, theils als der absolute Grund aller Möglichkeit der Moralität. Der Heilige ist aber eben dadurch Gesezgeber für jeden freien Willen. Es mufs aber das Göttliche gedacht werden als durch sich selbst bestimmt blos zum Reinguten. Demnach nicht als gehorsam nach Recht und Pflicht, als

gehorche er dem Gesezze, sondern aller Sünde unfähig.

2) Güte, d. i. die Aeusserung der Heiligkeit Gottes als Wille, die Sterblichen zu beseligen. — Sie zeigt sich in der Unterstüzzung und Beförderung des Guten — als wohlwollender Regierer, in der Zutheilung von Glükseligkeit, ohne der Gerechtigkeit Abbruch zu thun. Wir nennen sie Gnade, da wir nirgends eine Verpflichtung Gottes annehmen können, Barmherzigkeit, da auch Unglükliche von Gottes Güte nicht verlassen sind.

3) Gerechtigkeit, d. i. die Aeusserung der Heiligkeit Gottes in Vernichtung des Bösen. Sie ist nur strafend, und auf dieses strafende Richteramt bezogen sie schon die Alten.

B. Allvermögenheit. Diese zeigt sich:

1) in der Allwissenheit, in dem Vermögen alles zu erkennen, was zur Realität des höchsten Zweks gehört. Alles mufs daher die Gottheit wissen, was ist und war und was seyn und werden kann, — nicht das was ihm, sondern was uns künftig ist. Wie aber seine Allmacht nicht das Widersprechende wirklich machen kann, so umfafst auch seine Allwissenheit nicht das Zufällige, wohl aber kann Gott, was auch das endliche freie Wesen thue — und es kann doch nie ganz über seine endliche Schranke hinaus, — Mittel der Hinführung zum Ziel gewinnen. Unabhängig von den Gegenständen ist der göttliche Verstand thätig.

2) Allwirksamkeit, Vermögen alles zu realisiren, was die Gottheit als nothwendige Bedingung des höchsten Gutes erkennt. Das ist die Macht

des Guten, oder die Allmacht. Auch diese göttliche Macht ist absolut unabhängig, absolut zureichend, absolut unwiderstehlich. In seinem Wesen ist der zureichende Grund enthalten für die vollkommene Ausführung des Planes der Welt.

Das Anthropomorphische liegt erkennbar in dieser Verständlichung des Ewigen und Unendlichen, und wir fühlen, daſs das, was über die Räume und Zeiten, nicht bedingt durch endliche Schranken ist — unserm Begrif ewig unerreichbar, mithin immer unbegreiflich bleibt.

Diesen Ideen des Unendlichen gemäſs muſs nun auch seine Thätigkeit, sein Handeln, sein Produciren gedacht werden. Dies führt auf die göttlichen Werke.

Diese schliessen sich consequent unmittelbar an Gottes Eigenschaften an. Die göttlichen Thätigkeiten und Werke sind nemlich a) einmal schöpferisch in der Idee, erhaltend in der Wirklichkeit — gemäſs den metaphysischen Eigenschaften; — b) gesezgebend, regierend und richtend — gemäſs den moralischen Eigenschaften.

1. Göttliche Weltschöpfung und Welterhaltung.

In des Unendlichem Daseyn ist zugleich das Daseyn einer Welt gesezt. Gott enthält den höchsten Grund des Daseyns. Unzertrennlich hängen aber Kraft und Gesez zusammen. Er muſs also Gesezgeber der Natur seyn, muſs diese regel-

mässigen Veränderungen an diese Gesezze gebunden haben. Sollen die in den Kräften waltenden Gesezze von ihm stammen, so müssen von ihm auch alle Kräfte herrühren. So ist der Genius der Welt ein schöpferischer.

Die Schöpfung der Welt mufs aber gedacht werden, als absolute Begründung von dem Daseyn der Welt, folglich ohne Zeit, worin — und ohne Stof, wodurch es wirke. Uebersinnlich ist diese Begründung und daher unbegreiflich. Sinnlich kann sie nicht seyn und daher kein Schöpfungsstof ihr zum Grunde gelegen haben, denn dann würde die Bildung vom Stoffe bedingt worden seyn. Sie konnte ferner nicht als blosses Verhältnifs der Accidenzien Bildung eines ewigen Chaos, nicht mechanisch, sondern absolut freie Begründung seyn; dann nemlich würde der Schöpfer nur Verleiher der Form gewesen seyn. Endlich kann die Schöpfung nicht als Emanation gedacht werden, das ist als Ausgiessung oder Ausstrahlung des eignen Stofs, welcher Veränderung am Ewigen vorausgehen mufste.

Mit dem Glauben an einen Schöpfer steht der an einen Erhalter in engem Verein. Unendlichkeit heifst der Plan des Höchsten, welchen er hindurchführt durch Veränderungen und scheinbares Vergehen. Der Unendliche, welcher alles Seyn begründet, und nicht allein das erste Seyn, sondern auch alles Spätere, nicht blos das allgemeine, sondern auch das individuelle, derselbe Unendliche bestimmt, wie alles Seyn, so auch alles Wirken in der Natur.

Die erhaltende Kraft ist selbst eine schöpferische, wie die reproductive des Menschen immer zugleich eine productive ausmacht. Nur ist diese Erhaltung zu denken als endlos und zugleich als Erhaltung der vernünftigen Wesen, aller endlichen Geister, wie ihre Schöpfung; denn auch der Geist lebt im Zusammenhange mit der Natur im Grossen. Sie ist zu denken als höchste absolute Begründung der endlosen Dauer aller moralischen Wesen für ihren unendlichen Zwek. Hier thut sich die höchste Idee der erhaltenden Kraft in der Natur hervor in doppelter Gestalt, nemlich in der unendlichen Fortdauer der Vernünftigen auch über das Grab ihrer Endlichkeit hinaus, und in der unsterblich ewigen Kraft des Guten, in der siegenden Kraft des Freien, welches alles Sinnliche überlebt. So trägt die Welt in ihren Angeln nicht der zerschmetternde Sturm, aber auch nicht das physische Gleichgewicht, oder das Gravitationsgesez, sondern ein gesezgebender, ein moralischer Geist, ein heiliger und heiligender Genius der Welten und der Geister.

2. Göttliche Weltregierung.

Jede Regierung sezt für sich bestehende Kräfte voraus; zu ihrer Wirkung erhalten sie Leitung. Nehmen wir an, dafs die Weltregierung etwas Göttliches sey, so behaupteten wir damit, theils, dafs ein freier Geist alle Naturgesezze begründete, mithin auch alle Naturzwekmässigkeit, theils, dafs er den Endzwek aller Wesen selbst realisiren helfe und vollständig realisire (dies ist die Zuversicht zum Wirken der Natur), theils dafs, wie

er Gesezgeber sey für die freien Handlungen, er auch der Richter derselben und der Vertheiler der Glükseligkeit sey. So wird der Weltlenker zum Weltrichter.

Desto sichrer dürfen wir aber daran glauben, dafs wir auf den Ewigen bei jeder guten That rechnen können, dafs Er die Welt regiere, so sicher als wir an Gott selbst glauben. Das Vertrauen des Menschen auf die Natur, ja zu sich selbst ist nichts als Vertrauen zu dem Geiste in der Natur. Die ganze Natur wird uns erst bedeutend durch ihre Beziehung auf einen Alles umfassenden, Alles zum Ziele leitenden Geist. Daher steigt die Ueberzeugung von einer Weltregierung mit dem Vertrauen zu unsrer Bestimmung. Dem Zwecke gemäfs, welchen wir hierbei voraussezzen, wird der Weltgenius als Schiksalsleiter der vernünftigen Wesen gedacht, durch den auch der Einzelne hinstrebend und zusammenstimmend wird in die grosse Harmonie der Welt. Mittel für diesen Zwek finden sich in den Handlungen der Menschen, und noch mehr in den freien, durch welche eine bestimmte Erreichung möglich wird.

Es verhält sich der Mensch zur Gottheit, wie die Erde zur Sonne. Wie die Sonne der Erde die Erde um sich schwingt, was auch auf der Erde selbst vorgehen möge, so die Sonne der Welt den Menschen, was er auch mit seiner Freiheit anfangen möge. Es regiert nun aber der Himmlische das Thun der Irdischen durch die Natur, und die in ihr bewirkten Umstände. Durch diese ist den Menschen viel angedeutet, ja nahe gelegt, was

und wo ihm eine Bahn zum Wirken offen steht, es ist sodann der Erfolg vorbereitet, den der Ewige lenkt. Ohne unsre Freiheit aufzuheben, führt uns vielmehr unsre Freiheit dazu hin, in der Natur den lenkenden Geist zu verstehen, in unsern Schiksalen eine höhere Nothwendigkeit anzuerkennen, und in diesen Erziehungsplan zur Sittlichkeit frei einzugreifen. So leiten die Freien der Erde nicht blos ihre Sclaven, sondern auch die Freien selbst durch Ideen. In unserm Innern liegt das Bewufstseyn unsrer Bestimmung. Alles in der Natur fordert die Verirrten auf, die Disharmonieen der Erde aufzulösen in die Harmonieen der Welt.

Nur hüte man sich, die Waltung der Vorsehung, welche sich durch Winke ankündigt, blos in äussern, zufälligen Umständen allein zu finden; in wichtigen Krisen des Lebens kann der Gebildetste dann ein Abergläubiger werden. Vielmehr finde man diese Winke auch in seiner eignen Brust, finde sie in dem, wozu unser innerer Beruf, unser heiliges Pflichtgefühl, und die unbefangene Abwägung unsrer Kraft uns hinführen. Leicht erwartet man dann Wunder, sucht ängstlich Vorbedeutungen und wird dadurch selbst bei der gröfsten Gewissensängstlichkeit durch Unentschlossenheit gemartert und hin und hergetrieben. Da wünscht der Mensch, die Gottheit möge für ihn durch Wunder entscheiden.

Hieraus ergibt sich die religiöse Ansicht der Natur. Diese kann nur ein solcher Gesichtspunct seyn, aus dem uns die Naturwelt und die in ihr gegenwärtig herrschende Ordnung als harmonisch

monisch mit dem durchaus moralischen Plane der Welt erscheint. Es kann aber der moralisch-religiöse Mensch diese Frage nach Zusammenstimmung der Vernunft mit dem Plane nicht zurükweisen — da der Einflufs der Naturkräfte auf seine Moralität geltend wird.

Die Naturwelt und unsre Verbindung mit ihr, stellt die frühesten Abschnitte der unendlichen Fortbildung dar. Es soll der Mensch erzogen werden und darum auch unter der Strenge gehorchen. Erreichen soll er die Würde durch Kampf und Ueberwindung. Darum mufste das Gute erschwert werden. Feinde sollen ihm entgegnen und Uebel bringen, selbst Feinde in ihm selbst.

Die Verhältnisse Gottes bleiben uns in unserm eingeschränkten Gesichtskreise auf diesem kleinen Theile des Weltalls immer noch ein vielfältiges Geheimnifs. In dem Uebel verbirgt sich ein Verhältnifs zu der Ausführung des ewigen Plans.

Man unterscheide dabei U n g l ü k, m o r a l i s c h e s U e b e l und m o r a l i s c h e s B ö s e s, jenes als Product der Naturkräfte, diese als Product der Freiheit, und wieder das moralisch Böse als Grund des Uebels, obgleich nicht aus jedem Bösen ein Uebel hervorgeht. Glük und Unglük aber werden überhaupt als Erscheinung betrachtet, welche für die ewige Weltordnung selbst nicht Bedeutung hat; wir haben sie daher nicht nach dem Maasstab der Gerechtigkeit zu beurtheilen. Der Mensch, der in sich auch eine sinnliche Natur trägt, mufste aber so auch das Böse und Uebel auf sich nehmen, da beides mit der Freiheit selbst gegeben war. Aus dem

Bösen das Gute, aus dem Befangenseyn die Freiheit zu lösen, ward des Menschen Bestimmung. Es würde sich alle Selbstbildung zum reinen Guten aufheben, alle Tugend schwinden, wenn das Ringen und Bekampfen des Uebels fehlte. Durch die Anstalten zum Uebel in der Welt wird die Kraft bethätigt und und sie erhält neuen Schwung.

Mag auch in der Erscheinung das Uebel gesezlos vertheilt seyn, die scheinbare Zufälligkeit und Gesezlosigkeit wird nothwendig und bedeutend für ein übersinnliches Seyn. Empirisch kann einmal die in dem Uebel der Welt erkannte Heiligkeit Gottes nicht gefaſst werden; denn die Natur lehrt uns nicht den Zwek des Menschen, und sie gewinnt ihre wahre Bedeutung selbst erst durch höhere Reflexion. Doch auch nicht das Wissen, sondern einzig der Glaube kann uns hier retten vor Irrwahn und Widerspruch. Nicht nach Würdigkeit und Verdienst, das Gott belohne, darf der Mensch, der sterbliche Fehlende, fragen. Die Güte, welche uns Daseyn gab, waltet liebend und erhaltend über uns, durch sie besteht die Welt in fortdauerndem Wechsel, durch sie offenbart sich ein heiliger Wille; darum glaube der Mensch und bete an.

Ist Gott wirklich?

Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen ward schon früh aufgeworfen, doch immer aus einem subjectiven und moralischen Bedürfnisse. Man machte sich aber selten recht deutlich, **wornach** gefragt wurde, **was** man zu wissen verlangte.

Daseyn ist ein Bedingtes für endliche Wesen. Dafs ich bin, zu dieser Annahme nöthigt mich ein unmittelbares Gefühl. Dieses Gefühl ist mir immer gegenwärtig, mit ihm bin ich am innigsten vertraut, hier bin ich am gewissesten, dafs die Vorstellung von mir ihr reelles Object findet. In dem Gefühle aber ist Alles enthalten, was sich uns unmittelbar als real ankündigt. Es ist Alles; zu dieser Annahme werde ich und alle genöthigt durch das Gefühl. Es nöthigt subjectiv. Ueber dem Daseyn steht das unbedingte Seyn. Das Unbedingte ist aber selbst Urbedingung alles Bedingten; daher ist die Gewifsheit unseres bedingten Daseyns zugleich die Gewifsheit von dem Unbedingten. So leitet die Nothwendigkeit, deren Zug wir folgen, auf das Denken einer höchsten Weltursache.

Das Seyn des Göttlichen aber ist nicht erkennbar dadurch, dafs wir es fühlen. Ohne das Seyn selbst zu verändern, tritt hier der Glaube hinzu. Der Mensch, der endliche, was ja auch der gebildetste bleibt, bedarf Glaubens-gründe. Diese Gründe aber sollen uns nicht einen Gott ausklügeln lassen, nicht ihn selbst sezzen, sondern in uns fest sezzen.

Der Nichtphilosophirende verlangt nun von den Philosophen für sein Gefühl, dafs die Gottheit nicht fern von ihm sey, für das Bewufstseyn, er sey in sein Herz geschrieben, — auch höhere Gewifsheit für den Geist.

Der Versuche sind viele, in denen man diese Nothwendigkeit eines Göttlichen, in dem Reelles und Ideelles Eins sey, darzuthun suchte, theils

aus theoretischen Gründen durch Principien der speculirenden Vernunft, theils aus praktischen Gründen durch Principien der praktischen Vernunft.

I. Theoretische Beweise für das Daseyn Gottes.

Sie wurden geführt, theils aus bestimmter Erfahrung von der Welt, theils aus blossen und reinen Begriffen.

1) Beweis aus dem übereinstimmenden Glauben aller Völker.

So weit unsre Beobachtung reicht, haben auch die wildesten Stämme wenigstens etwas Religiöses, eine Ahndung eines unsichtbaren Mächtigen, die sich oft in der Sprache, oft nur in seltnen Bedeutungen, oft auch in manchen sich darauf beziehenden Anstalten und Gebräuchen verrathen. — Freilich führen die bisherigen sichern Beobachtungen — und solche stellten nur wenige Reisende auf — nur überhaupt auf das Daseyn höherer, den Menschen weit übertreffender, Wesen. Einen Beweis kann und wird ein so wenig bekräftigtes Datum nicht geben, wenn auch die Hinneigung aller Völker zur Religion als ein vorbereitender Grund und als eine günstige Vermuthung dafür angesehen werden, dafs es einen höchsten Urheber der Welt gebe. Es kann dies nur begierig machen nach den Beweisen.

2) Der physische oder physikotheologische Beweis, zuweilen auch der mechanische Beweis genannt.

Unstreitig haben schon früh gewisse Naturerscheinungen zu der Ahndung sinnlicher Götter-

wesen hingeführt. Nachher erst ahndete man in der Natur ein harmonisches Ganze, zu dem andere Theile rein zusammenstimmten, und nun erst konnte man von der Schönheit und Ordnung der Welt sprechen. So fand Anaxagoras den Abdruk dieser Ordnung und Verständigkeit in der Welt, d. i. Erde und Himmel, — Sokrates zugleich in der Menschenwelt.

Nach der Erfindung des Namens: Physikotheologie durch W. Derham erwarb dieser Beweis als ein faſslicher, rührender und mannigfaltigerer mehr Freunde unter der Menge als die metaphysischen. Daher die Menge von Schriften darüber mit den Entdeckungen der Physik stiegen.

Diesen Beweis finden wir in verschiedenen Formen aufgestellt, die früher schon richtig also verzeichnet worden sind.

Die Form war 1) eine geometrische, also der Beweis demonstrativ, um ihm geometrische Gewiſsheit zu geben.

a) Die Welt zeigt in allen ihren Theilen Einrichtungen nach bestimmten Absichten, sie sezt also einen vernünftigen Urheber voraus. — Allein abgerechnet das Dogmatische, so wäre damit dennoch nicht ein Urheber des Stoffes der Welt, sondern blos der Form bewiesen, mithin ein blosser Weltbaumeister, welcher vielleicht durch den Weltstof sehr eingeschränkt seyn kann.

b) Alle Theile der Welt stimmen sowohl zu einander als zu dem höchsten Zwecke der Welt, es ist also nur Ein höchster Urheber der Welt möglich. — Allein theils kommen wir mit unsrer Er-

fahrung gar nicht so weit, alle Theile der Welt übersehen zu können, theils liessen sich eben so leicht mehrere Urheber eines Ganzen in Vereinigung denken.

2) Als Beweis von höchster, ja unendlicher Wahrscheinlichkeit. So stellte ihn zuerst Crusius auf.

Gesezt auch, die Zwekmässigkeit der Natur sey noch nicht in allen ihren Theilen entdekt, so nehmen wir sie doch mit höchster Wahrscheinlichkeit an, so wie das nicht zu leugnende Uebel mit höchster Wahrscheinlichkeit als nothwendige Bedingung der Glükseligkeit des Ganzen, und für beides höchst wahrscheinlich einen ersten Urgrund der Welt, — gegen welche Annahme für den Gegensaz: es ist kein Gott, nur ein sehr geringer Grad von Möglichkeit übrig bleibt.

Allein abgerechnet, dafs alle Schilderungen der herrlichen Natur uns nur zur Bewunderung eines unerschöpflichen Bildungsvermögens, ja selbst eines unermefslichen Kunstverstandes führen, so wird man durch alle diese Herrlichkeit allein, und durch blosse Naturbetrachtung doch nicht über den Endzwek des Ganzen einig. Dies Bildungsvermögen führt immer noch nicht auf Gott. Dafs unser Glaube aber überhaupt auf blosser Verstandesberechnung des Wahrscheinlichen beruhen sollte, wäre nicht tröstlich.

3) Als Beweis von vollkommener subjectiver Wahrheit und Gewifsheit.

Hier sollte aus einem innerm Drange, einem Vernunftbedürfnisse die Gewifsheit hervorgehen, ohne dafs diese Vorstellung Entwiklung bedürfe. Aus dem Fak-

tum, so hingestellt, war nichts zu gewinnen. Diese ursprüngliche Beschaffenheit unsers Geistes, nach welcher er vermittelst der äussern Natur Ueberzeugung gewinnt, nannte man eine Offenbarung der Natur.

Ueberhaupt spricht dagegen, 1) dafs weder die Natur, noch weniger also die Physikotheologie auf den wahren Endzwek der Welt mit Sicherheit, also auch nicht nothwendig zu Gott führt. Wie könnte sonst ein Deslalande Atheist seyn? Die Natur darf nemlich nicht blos als ein Ganzes von zwekmässigen Wesen gebildet, sondern mufs auch als ein zu einen Endzwecke gebildetes Ganzes erscheinen. Die Natur gibt uns aber als Grund ihrer Producte nicht einmal Zwecke zu erkennen, geschweige einen obersten Endzwek. Aus blosser Erfahrung können wir nicht einmal die durchgängige Zwekmässigkeit aller Welteinrichtungen erkennen. Nur zu einer vorausgesezten Caussalität, nicht aber zu Gott führt die blosse Beschauung der Natur nothwendig.

2) Da die Physikotheologie auf keinen Endzwek der Welt führt, so führt sie auch auf kein moralisches Prädicat ihres Urhebers. Ein Wesen, welches etwas vollkommen Zwekmässiges bilden kann, erschöpft noch nicht die Idee Gottes.

3) Der Schlufs von Aehnlichkeit der Weltordnung mit einem menschlichen Kunstwerke auf eine ähnliche Ursache derselben, ist nur analogisch — mithin von der Gewifsheit fern.

Wenn es also gleich eine Thatsache ist, dafs der Mensch bei der Betrachtung der Natur seine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes erhalte, so ge-

schieht dies doch nicht durch die alleinige Betrachtung der Natur.

Dennoch ist dieser Beweis einem Andern unterzuordnen, nicht ganz zu vernichten, und dies 1) aus dem besondern Grunde, weil den unverdorbenen Menschen die äussere Natur oft zu dem Bedürfnisse eines selbstständigen Gottes anreizt. Er bliebe eine vernünftige Hypothese, besonders in gewissen Zuständen der Rührung, bei gewissen Subjecten, die äusserer Weckung bedürfen. Dann kommt 2) der allgemeine Grund hinzu: weil dasselbe Unvermögen der theoretischen, d. i. auf Erfahrung bauenden, Vernunft eben so grofs bei dem Gegentheile bliebe, d. h. bei ihrem etwanigen Unternehmen, das Nichtseyn einer Gottheit erweisen zu wollen.

1. Die ontologische Demonstration — des Anselmus und Descartes.

Wenn ich das reellste Wesen als möglich denke, so denke ich es nothwendig auch als wirklich. Das Daseyn selbst ist eine Realität; mithin wäre das realste Wesen ohne Daseyn unmöglich. Es ist aber möglich, also auch wirklich; es existirt absolut nothwendig, weil es möglich ist. — Die Merkmale eines Begrifs widersprechen sich nemlich nur dann, wenn in dem Einem gesezt wird, was bei dem Andern in eben der Rüksicht geleugnet wird. Nun aber widersprechen hier einander weder die einzelnen Elemente und Bestandtheile des Begrifs, noch ihre Verbindung. — Der Beweis ist also kürzlich: weil Gottes Seyn logisch denkbar ist, so ist es auch metaphysisch erkennbar.

Gegen diesen Beweis erklärte sich schon Huet und Gassendi, und eben so Crusius und Kant.

Dagegen spricht aber: 1) Ist daseyn ein logisches Prädicat, kein reales, so widerspricht das Nichtseyn nicht logisch dem Begriffe des allerrealsten Wesens.

2) Die Möglichkeit wird mit der Wirklichkeit identificirt, das Denken mit dem Seyn. Auch zugegeben, dafs unsre Denkgesezze uns durchaus nothwendig sind, aber nur uns — die Frage bleibt immer übrig, ob diesen unsern Gesezzen auch etwas Aeusseres entspricht.

3) Es ist eine *petitio principii*, wo man in den Begrif des denkbaren Wesens schon den Begrif des Seyns hineinbrachte, der erst zu erweisen stand.

4) Es läfst sich aus diesem Begrif eines realsten Wesens der moralische Grundbegrif von der Gottheit nicht ableiten.

2. Die kosmologische Demonstration. Diese beweist aus der Idee eines unbedingt nothwendigen Wesens. Alles was existirt, ist, entweder zufällig oder nothwendig. Ist es zufällig, so hat es seine Ursache nach dem Gesezze der Causalität, diese Ursache wieder eine andre, und so gelangen wir an eine Lezte. Diese mufs in dem völlig vollendeten Regressus nun absolut nothwendig seyn. Es existirt also ein schlechthin nothwendiges Wesen. Dieses schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das Allerrealste, Unbedingte.

Dagegen spricht: 1) dafs die Nothwendigkeit blos logisch ist. 2) Die höchste Realität läfst sich nicht herleiten aus der absoluten Nothwendig-

keit des Daseyns. 3) Soll der Grundsaz der Causalität angenommen werden, so hat er nur empirischen Gehalt. 4) Aus dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens läfst sich keine moralische Eigenschaft ableiten. Der Gott, welcher als Vater waltet, als unendliche Güte erhält, der geglaubt wird im Vertrauen, dieser wird nicht in solchem metaphysischen Beweise enthalten.

II. Praktischer Glaubensgrund.

Hier wird von dem moralischen Bewufstseyn ausgegangen, mit dem am wenigsten der Bessere in Widerspruch gerathen kann. Der göttlich lebende glaubt an Gott; denn er lebt in ihm. Der Ausdruk dieses Beweises ist: so wahr ich göttlich Leben soll, so wahr mufs ich an ein Göttliches glauben. Kein Sittlichseyn — ja kein Seyn ist ohne Glauben an Gott. So führt eine Nothwendigkeit zu der Andern.

Man verwechsele damit nicht eine ältere Wendung des theoretischen Theismus, die nur Aehnlichkeit mit diesem Glaubensgrunde hat, jedoch eigentlich umgekehrt ist: — Ich kann nicht sittlich seyn, ohne an Gott zu glauben, nun mufs ich an Gott glauben, also sittlich seyn.

Soll nun jener eigentlich blos praktische Glaubensgrund in ganzer Kraft sich zeigen, so mufs folgender Weg eingeschlagen werden:

1) Dafs ich handeln, und zwar reinsittlich handeln soll, ist gewifs, ja das Gewisseste. Kein menschliches Daseyn ohne Seyn, d. i. Sittlichseyn.

a) Ich kann es. Die Natur ausser mir wechselt täglich, wankt in ihrer Erscheinung, reifst nieder, droht mich als Naturwesen selbst unter ihren Trümmern zu begraben. Auch die Natur an mir bewegt mich durch Triebe zum Sinnlichen hin, der mächtige Trieb reifst mich zum Sclavensinn der Thiere fort. Doch ich mufs kein Sclave seyn, mächtiger als jeder Trieb ist mein Selbst, ein Höheres, ein Freies! So bald ich mir dieser meiner Macht, die mächtiger ist als alle Natur, klar und lebendig bewufst bin, stehe ich schon über der Natur — fühle es tief, dafs es ganz bei mir steht, jenen Trieben der Natur, die mich reizen, nicht zu folgen, ja zu widerstehen, ihnen eine höhere Richtung zu geben. Schon ein Trieb beschränkt den Andern, doch das ganze Triebwerk lenkt der Mensch. So ist's von Natur.

b) Ich soll es auch. Sogar die Natur nöthigt dazu, nöthigt durch ihren Wechsel selbst, der weit drückender wird, wenn wir nicht auf ihre Zwekmässigkeit, d. i. auf ihre Hindeutung auf unsre Bestimmung reflectiren. Da dringt also noch mehr als die äussere Natur unser näheres unmittelbares Bewufstseyn unseres Selbst — ein Gefühl unsrer Erhabenheit über unsrer Natur — auch wirklich über sie uns selbst zu erheben, ihrem veränderlichen Wechsel und Werden ein Seyn entgegenzustellen — und dieses auf eine bestimmte durchaus geregelte Weise zu erstreben, damit auch unser Streben übereinstimmend sey, wie alle Triebe zusammenstimmen zu einem Ganzen. Dadurch gewinnt der wahre Mensch ein auf sich Bestehendes,

ein Ich über Alles, was nicht ein Ich seyn kann oder — werden mag!

c) Ich soll es mit steter Rüksicht auf ein Ganzes; — ich soll selbst sittlich wie selig seyn nur im sittlichen und seligen Ganzen, in dem alles Streben der Einzelnen sich vollenden soll.

2) Sittlich Handeln ist unmöglich, ohne der Leitung der Natur zu folgen, und so steht der Mensch in Verbindung mit der Natur, gewinnt durch sie seinen Wirkungskreis, sieht durch sie sein Streben gedeihen und zu der Einheit des Ganzen verbinden.

3) Diese Folgsamkeit der Natur ist aber wieder unmöglich ohne Zuversicht zu ihr, als einem Freien, wie dies auch an ihr hafte oder mit ihr verbunden sey. So bald der Mensch eine ihm gegebene moralische Bestimmung annimmt, so sieht er in der Natur die Helferin im Streben nach Einem Ziele, wenn er nur das thut, was er von seinem Sollen mit ernstem Streben wirklich kann. Wer den Ernst faſst, sittlich zu seyn, der darf auch von der Endlichkeit keine Störung fürchten, vielmehr Beförderung voraussezzen. Selbst in dem Scheine einer störenden Folge finde er nicht Grund des Zweifels. Auch hierin ahnde er die Beförderung des Guten. So muſs der Mensch vertrauen und glauben. Und in diesem Vertrauen erscheint die Natur als ein Erregendes, als ein Lebenvolles, was weckend wirkt auf das Freie.

4) Doch dieses Freie ist nicht in der Natur, sondern ausser und über ihr, nicht in ihrem Körper, sondern in ihrem Geiste, und der, der sie zu einem All, einer Welt macht, ist ein Geist, ein

über sie waltender freier Geist. So dringt unser sittliches Handeln uns den Glauben auf und ab an einen freien Lenker der Natur.

Wenn also die Vernunft einen objectiven Beweis für das Daseyn einer Gottheit vergebens aufsuchte, so verbindet sich die praktische Voraussezzung, daſs ein Gott sey, mit der subjectiven Beschaffenheit der Vernunft harmonisch, und bleibt das Daseyn Gottes auch theoretisch immer unerweislich, so bleibt doch der praktische Glaube, und dieser bewährt sich troz der Unbegreiflichkeit.

Idee des Ewigen.

Es gab eine Zeit und gibt sie in jedem Menschenleben noch, wo der Mensch sich weder als Sterblicher denken mochte, noch als Unsterblicher denken konnte, wo er nicht einmal das Bedürfnifs fühlte, Unsterblichkeit zu denken, geschweige zu glauben. Das war die Zeit und ist noch die der herrschenden, der thierischen Sinnlichkeit, wo er in dem blossen Genusse, in der Lust oder in der Unlust sein Selbst, in der blossen Empfindung seinen Geist, nicht nur nicht ahndete, sondern völlig verlor.

So wenig aber Unsterblichkeit anfangs in dem Gesichtskreise des Menschen lag, so noch weniger eine Ahndung der weit schwieriger dem gesunden Menschen einfallenden oder gar begreiflichen Idee der Vernichtung. Der Tod konnte bei der ersten Reflexion über ihn nichts anders

seyn als ein längerer Schlaf — und nachher — nur etwas, was Ohnmacht gibt, Kraft raubt; was das Blut, in dem man das Leben suchte, aussaugt; was den Athem kürzt, und — wenn man erst etwas Seelenartiges im Menschen oder Blute ahndete — die Seele im Körper eintroknete, oder wo der Körper einkroch und verwelkte.

So wenig der gesunde Mensch eine Idee von Vernichtung fassen konnte, so wenig eine Schöpfung aus Nichts, da ja ein Stof, eine Materie fortdauernd zu bleiben schien; noch weniger die Idee der Ewigkeit, geschweige der Unendlichkeit.

Die erste, ja die roheste Idee der Unsterblichkeit entstand der Zeit nach später als die Idee der Gottheit, ja noch die Philosopheme und Dogmen über das Göttliche waren älter als die über das Unsterbliche, wie denn sogar noch in der neuern und neuesten Religionsphilosophie nur von Gott, und nicht von Unsterblichkeit die Rede ist. Diese Erscheinung mufs ihren tiefern Grund haben, da sie so allgemein ist. Schon diese Thatsache führt darauf, dafs die Idee wie die Gewifsheit der Unsterblichkeit durchaus abhangig ist von der Idee wie von der Gewifsheit der Gottheit und Göttlichkeit. Es mufste nemlich das Bewufstseyn des nächsten, sinnlichen, sichtbaren, realen Seyns früher seyn als das Bewufstseyn des fernen, übersinnlichen, unsichtbaren, idealen Seyns; — es mufste erst, wenn auch nicht ein Freies, doch ein Bewegliches oder Lebendiges ausser und über dem Menschen gefühlt, gedacht, ja wahrgenommen

worden seyn, ehe er es in sich selbst finden konnte.

Daher nahm der erste roheste Begrif von Unsterblichkeit die Farbe des jedesmaligen Gottesbegrifs an. Ja die Götter, nicht die Menschen, waren die ersten Unsterblichen, obgleich freilich noch immer anfangs in einer ärmlichen Bedeutung, wie auch das Göttliche der ältern Götter es war. Daher war das erste Leben wie das erste Fortleben ein fremdes — ein Götterhauch, ein Geschenk der Götter, ja ein Theil des göttliehen Lebens und Athmens. — So früh war also das unsterbliche Seyn ein Leben in Gott und mit Gott. So früh war die Unsterblichkeit ein Vorrecht der Bessern, wenigstens der Gottbegnadigten — eine Vergötterung und Verklärung der Sterblichen.

Die erhabenste Idee von Unsterblichkeit konnte eben daher nicht eher gefunden werden, ja das unsterbliche Leben im reinsten Sinne des Worts konnte sogar nicht eher innigst geglaubt werden, bevor der Mensch des Göttlichen nicht in seinem tiefsten Innern rein und klar sich bewufst und gewifs geworden war. Die früheste Unsterblichkeit war nichts als eine zähere Unverwüstlichkeit eines stärker widerstehenden sichtbaren Menschen, mithin mehr seines Körpers als seines Geistes.

Viel sezt die blosse Möglichkeit des Bedürfnisses des ersten Unsterblichkeitsbegrifs voraus. Es sezt voraus a) eine Bemerkung des Todes und einen Schauer vor ihm; b) einen Sinn für Leben, wenn auch nur erst für fremdes, dann für Fortleben; —

c) einen

c) einen Sinn nicht blos mehr für die Gegenwart, sondern auch für die Vergangenheit zuerst, und dann auch für die Zukunft, wäre es auch nur für den Ruhm; — d) einen Sinn für Dauer und — Fortdauer; e) einen Sinn für eine seligere Zukunft, für ein dauernderes Schiksal. Noch jezt keimt auch die höhere Idee des unsterblichen Lebens in Niemand auf, der ohne diesen höhern Sinn lebt, der mit Indifferenz blos im Vergänglichen und Gegenwärtigen vegetirt. So mufs der Mensch erst das wahre Leben kennen, ehe er an ein ächtes Fortleben denken kann.

Erst liefs man das gegenwärtige Daseyn ins Längere, und erst dann ins Unendliche fortlaufen. Der Mensch wünscht und sucht anfangs mit der schmerzlichen Bemerkung der Flüchtigkeit des Genusses nichts weiter als Fortdauer eines Gegenwärtigen, eines sinnlichen Genusses, dann Ausdauer bis zum lezten Tropfen, mithin nur Fortsezzung einer Art des sinnlichen physischen Lebens. Daher war das erste Fortleben nichts anders als ein verlängertes, ausgedehnteres Leben in dem gewöhnlichen Sinnenkreise, beschränkt auf Raum und Gegenwart, unbestimmt in der Zeit und Dauer; daher war Unsterblichkeit des Körpers früher als des Geistes.

Eine zweite Fortdauer war eine erweitertere — die Fortdauer des Körpers im Grabe, obschon ohne Bewufstseyn und Erinnerung, wie die eines Träumenden — ohne Vergeltung, ein gemischter Aufenthalt Böser und Guter. Aber doch immer die erste Fortdauer nach dem Tode. Das war

freilich eine Unsterblichkeit ägyptischer Mumien, eine Unverwefslichkeit. — Eine zweite Fortdauer nach dem Tode war die des Geistes der Thaten, welche fortleben und fortwirken. Dieser Geist stirbt nicht, vielmehr wirkt er fort a) im lezten Segen und Fluch, b) in Kindern und Kindeskindern, c) im Nachruhm, und ihn feiernden Gesängen dieses Stammes. — Eine dritte Fortdauer nach dem Tode entstand endlich nach der Ahndung des höhern Werths eines unsichtbaren Geistes in den Körper, welcher in irgend einem Wunderland oder Götterreich entflöhe. Hier regte das zartere und tiefergewordene Gefühl — wie immer — die Phantasie auf, — das Gefühl des Verlustes eines theuern, erfahrnen Mannes die Phantasie von irgend einer feineren, an Körper zwar schwächern oder luftigern, Gestalt, deren Geist aber noch seine gewöhnlichen persönlichen Festigkeiten und Eigenschaften behielt, — also Ahndung eines dumpfen Fortlebens eines Bildes von einem Menschen. Nur dieses entstand im Traume. Da erschienen dem regergewordenen Dichtungsvermögen, da schwebten Schattengebilde um die Gräber, oder kehrten von Zeit zu Zeit zurük, Luftgebilde eines Körpers, ohne Knochen und Fleisch (denn diese waren verbrannt). Daher die phönikische Nekromantie. Also Fortdauer der Persönlichkeit, doch in einem eingeschränkten Kreise der Wirksamkeit.

Geläutert wurde diese Idee der Fortdauer nach dem Tode endlich in der ursprünglich altorientalischen Idee einer Wanderung der Seelen nach

dem Tode des Körpers in andre und andre Körper, — a) erst eine momentane (bei der Beobachtung der Geistesabwesenheit der Jongleurs unter Kalmücken) — dann eine länger dauernde, durch einen Cyklus (bei den zartern Hindus und Tibetanern) hinab in die der (den Aegyptiern heiligen) Thiere mit einem astronomischen Cyklus, eine periodische Rükkehr, wie die des Phönix — eine Art von höherer Weihe, und physischer Reinigung; b) dann in psychologisch verwandte Wesen als Vertheilung derselben Persönlichkeit unter mehrere Menschen, sogar mit Bewufstseyn (Pythagoras); c) als Aufsteigen, wo nicht durch Sterne, doch durch Menschen — als moralische Vergeltung (Pindaros). Daran knüpfte sich einst die Idee der Annäherung an die Gottheit, wie der Einkehr in sich selbst, oder in die ewige Urquelle alles Lebens.

Nicht jeder Mensch ist dieses Glaubens an Unsterblichkeit, dieser Zuversicht zu der Unendlichkeit, der endlosen, werth. Seiner werth ist nur der, welcher entsagen kann den Reizen, die uns fesseln an den unter uns zerfallenden Boden, welcher einen Schmerz hat, der ihn nach jenseits weifst. Andre zittern entweder vor der endlosen ungewissen Ewigkeit, oder betrüben sich durch Zweifel, fliehen vor ihrem tiefsten Bewufstseyn. Wenn aber geht der Glaube an (fremdes) göttliches Seyn über in den Glauben an ein (eigenes) Unsterbliches? Wenn anders, als bis der fremde Lebenshauch das Eigenthum des Menschen, das Leben der Götter ein Leben- und Strebeziel der Men-

schen geworden ist. So beginnt im göttlichen Leben das ewige wirklich, und beginnt sogar ohne Tod oder vor dem Tode. Schon hier leben Wir, als Unendliche, im Himmel, leben nicht blos für die Ewigkeit, sondern auch in der Ewigkeit.

Als nicht mehr blos des Lebens Stunden gezählt, sondern auch seine Thaten bemerkt und beurtheilt zu werden anfingen, da knüpfte sich an das Fortleben allmälig auch die Vergeltungsidee und ein Glaube an Gewifsheit einer Art von Vergeltung, die nimmermehr ausbleibe.

Doch diese Vergeltungsidee nahm verschiedene Formen an. Die erste Vergeltung war eine nahe, besondere, sinnliche, willkührliche, fragmentarische und zufällige.

Eine nahe war sie. Noch im Kreise dieses Lebens trat sie ein, ja anfangs sofort unverzüglich, ohne Zaudern, und eben namentlich die Strafe früher als der Lohn. Gewaltsamer oder früher Tod, rasche Gerechtigkeitspflege stellte sie dar.

Sie war eine besondere, — keine allgemeine für das ganze Leben, nur ein Verhängnifs für einzelne Thaten ausgezeichneter Menschen, der Tapfern und Muthigen, dann der Anspruchlosen und Nichthöheraufstrebenden.

Sie war eine sinnliche, keine moralische. Und eben daher eine willkührliche, keine gerechte. Eine zufällige, keine nothwendige Folge, geschweige Nachwirkung und Fortwirkung der Schuld wie des Verdienstes eines ganzen Lebens.

Das Einzelne wollte man hoch belohnt, hart bestraft haben, wie es Menschen thaten aus dem Pöbel und noch thun und fordern. Eben dies war auch der eigentliche Volksglaube, auf dem Gefühl ruhend.

Diesem Gefühle gab nun die Phantasie Bilder, Dichter also auch den Schein ihrer Wahrheit, d. i. einer factischen, einer Feengeschichte. So bestimmte man den aussern Zustand der Hingeschiedenen vorerst, mithin ihren Aufenthalt, und natürlich zuerst düster, dunkel, nachtvoll, beim fernen Untergange der Sonne im Westen — endlich ein unterirdischer Ort in dunklen Tiefen der Erde. So der Tartaros, ein ungeheurer Schlund ohne Grund, ein Strafort, wenn auch kein Qualort. Auch die homerischen Griechen, wie Achilles, dachten sich den Zustand in der Unterwelt noch sehr traurig und düster, da Jeder dort in dem Zustande blieb, in dem er die Oberwelt verlassen hatte. Nun blieb zwar auch dort der Fürst Fürst, der Jüngling Jüngling, aber alle ohne Kraft, ja gröſstentheils besinnungslos, nur zuweilen als Seher, und Orakelsprecher. Auch dort unten, wie hier oben, waren Gute und Böse gemischt.

Der selige Zustand wurde anfangs nur bei den Göttern und in der lebendigen Versezzung zu ihnen gedichtet. Nachher wieſs der Obergott allen Heroen einen sorglosen fruchtbaren Aufenthalt in den elysischen Gefilden an. Doch auch diese Belohnungen waren anfangs nur Folgen persönlicher Liebe.

Eine moralische Vergeltung, die dem Betragen im Leben angemessen war, lag also nicht im Volksglauben. Diese konnte erst durch philosophische Vorstellungen von Gerechtigkeit der ewigen Götter und von Reinigung wandernder Seelen vermittelt werden. Daher treffen wir sie zuerst in dem philosophischen Dichter, Pindaros, der zugleich ἀθάνατος nicht mehr blos von einer Gottheit, sondern auch vom Leben (P. III. 110.), von Männern (P. XII. 8.), von Ruhm (J. II. 42.) brauchte. Alle Gesezlose und Böse wandern in dem melancholischen finstern Erebos und leben dort vergessen und gramvoll. Doch die Frommen verbringen mühelos ihre Tage in der Gesellschaft der Götter.

Doch schon über 20. Jahre vor dem Tode dieses Zeitgenossen des Sokrates, hatte Empedokles gute und böse Dämonen nicht nur zuerst unterschieden, sondern auch die Seelen der Menschen zu ihrer Läuterung in die Körper von Pflanzen, Fischen und Menschen, mithin zu ihrer Strafe, verwiesen und verbannt, bis sie zu den (sinnlichen) Tafelfreuden der Göttergesellschaft aufgenommen würden.

Wer den Sokrates blos aus Platons Phädon beurtheilte, den möchte der (vom Prof. Mayer schon 1783. geäusserte) Zweifel befremden, ob Sokrates die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe. Allein es ist zu zweifeln, dafs er sie gelehrt, absichtlich und direct vorgetragen. Auch Jesus sezte sie mehr voraus als unbezweifelt. Und dennoch brachte dieser ein unsterbliches Leben an das

Licht (2 Tim. 1, 10.). Beiden war nemlich das Praktische überall wichtiger als das Theoretische, daher auch der Glaube an die Unsterblichkeit und das Wirken für sie wichtiger als das Dogma und das Lehren derselben. Beide hatten nicht blos den Volksglauben in seinen Formen aufgenommen, sondern noch mehr den Menschenglauben in seinem Geiste. Beide waren aber mehr durch die That, durch ihr Gewissen davon lebendig überzeugt und innig durchdrungen, als durch Beweise davon versichert und überführt. Ihren Schülern überliessen sie die Rechtfertigung dieses Glaubens, sie bedurften ihn nicht, denn sie waren das (ewig, unsterblich), was Andre erst werden zu können versuchten; sie fürchteten den Tod nicht, den Andre mit ihrer Lehre von Unsterblichkeit noch immer zitternd betrachteten. Eben daher stimmte auch die reine Unsterblichkeitsidee durchaus zusammen mit ihren übrigen Grundsäzzen. Sie wollten mehr ein Leben und Handeln für die Unsterblichkeit, als ein Wissen derselben, oder ein träges Speculiren über sie.

Und wirklich lag, grade nach Xenophons Berichten, in Sokrates das Bewufstseyn der Göttlichkeit des Geistes des Menschen, als dieses unsichtbaren Princips, das in uns herrscht wie ein Gott und nur Wenig bedarf wie Gott (Mem. 4, 3, 14. und 1, 10, 6.). Xenophon legte ferner am Ende der Kyropädie dem sterbenden Kyros den sokratischen Grundsaz in den Mund, dafs man die Seele an ihren Wirkungen erkenne, dafs sie demnach in ihnen wie in dem Nachruhme fortlebe und doppelt frei

fortlebe, wie sie schon im Traume minder vom Körper gedrükt sey, wie viel mehr in der vollen Unabhangigkeit. Auch lag als ein Grund, nach dem Axiochos des Aeschines, in des Sokrates Seele das Analogische: das Herrlichste dauert am längsten, also auch die Seele, mit solchen Kräften, mit so herrlichen Wirkungen länger als gemeinere, minder vortrefliche Dinge. Wenn es nun dem Sokrates mehr um die Rechtmässigkeit des Glaubens als um die Evidenz der Lehre zu thun war, so erwarb er sich ein grosses Verdienst um diesen Unsterblichkeitsglauben, auch ohne sie zu lehren. Und zwar ein doppeltes. Einmal durch die Sicherheit, mit der Er, der so viele Angriffe auf das Heilige zurüktrieb, sie kühn voraussezte, mit der er auch freudig starb. Sodann durch die Hinrichtung auf das Vortrefliche, das Reine, das Göttliche des Geistes.

So weit schritt die höchste Sublimirung des Volksglaubens.

Von nun an wurde jedoch früh genug der Glaube in den Kreis des Wissens und der Philosophie gezogen. So lange die Sinne regierten, lag in der Gegenwart der Himmel des Menschen; begann die Zauberei der Phantasie und das Leben des Erinnerungsvermögens, so wurde die Vergangenheit und Kindheit verschönert und mit ihren Farben die Zukunft gemalt; ist endlich, wo nicht die Vernunft, doch vorerst der Verstand das herrschende Vermögen, so sieht der Geist die Träume der Einbildungskraft nirgends vorhanden, und der durch Alter geheiligte Glaube geräth in

Conflict und Streit a) mit Volksdichtungen, deren Seltsamkeit anstössig wurde; b) mit der Sophistik der Leidenschaft einer frivolen Zeit; c) mit dem Zweifel des klügelnden Verstandes.

So liefs Kritias der Sophist einen klugen Mann die Vorstellung von Göttern mit Blizzen als Schrekbild des Pöbels ersonnen haben. Platon selbst erzählt (*de Rep. I. p.* 155. *T. VI. Bip.*), dafs die λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν ᾅδου, als ob dort die Ungerechten bestraft würden, verlacht würden, und nur etwa in den Todesstunden die Seele mit der Besorgnifs erfüllten, dafs sie doch wahr seyn könnten.

Dazu kamen aber auch, schon zu Platons Zeit, mithin noch vor Epikuros, ernstere Zweifel. So sagt der Platonische Sokrates (*Phaedon. p.* 158. *Bip.*), dafs Viele nicht, wie er, glaubten, auch in der Unterwelt gute Freunde und Herren zu finden. Auch sey es in Hinsicht auf die Seele (ψυχή) den Menschen sehr zweifelhaft, ob diese wohl nach der Trennung vom Körper noch irgendwo sey, oder an demselben Tage noch, wo der Mensch stürbe, dem Winde oder Rauche gleich vergehe und verschwinde, und nichts mehr irgendwo sey. (Nach *Plut. de plac. ph.* 4, 7. schon Demokritos.)

So wurde man gedrungen, an Gründe für die Unsterblichkeit zu denken und sie aufzusuchen. Und dies that ohnfehlbar Platon zuerst, wie dies schon vor Cicero angenommen wurde. *Platonem*, sagt dieser, *primum de animorum aeternitate non solum sensisse idem, quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse (Tusc. Q.* 1, 17.). Was mufste

aber wohl der Charakter dieser ersten Gründe seyn? Mehr Wahrscheinlichkeits- und Ueberredungsgründe als überzeugende und nothwendig begründende. Ausser den Versuchen, dem Volksglauben, wenigstens seiner allgemeinen Grundlage nach, Nuzzen zu verschaffen, versuchte Platon nicht sowohl subjective Glaubensgründe aus dem moralischen Bewufstseyn aufzusuchen, was noch nicht entwickelt war, sondern vielmehr objectiv aus der Natur der Seele, und zwar aus einer logisch gedachten Natur derselben, folglich aus angenommenen Eigenschaften, aus einer gemachten Seele, einen logischen Begrif derselben zu schliessen. So wurde auch eher das Gedachte mit einem Erkannten verwechselt und analytisch logische Sazze in synthetisch metaphysische verwandelt. Es sollte mit der ausgemachten Natur der Seele in Widerspruch stehen, sterblich zu seyn. Was aus Begriffen vermöge des Sazzes des Widerspruchs geschlossen wurde, das hielt man für objective Erkenntnifs. So suchte Platon darzuthun, dafs Seele und Sterblichkeit, Leben und Todseyn mit einander in Widerspruch stehen. Auflösung der Seele streite mit ihrer Einfachheit, Auflösung sezte Theile voraus, die das Einfache nicht hat. Die Seele ist aber etwas Einfaches, weil sie immer nach Einem Gesez wirkt und sich nicht verändert. Allein eben so unhaltbar als Platons Beweis für die Einfachheit der Seele (da er aus der Wirksamkeit das innere Wesen der Seele ergründen wollte, und die Seele für eine erkennbare Substanz hielt), ist auch diese oft gebrauchte Stüzze der Unsterblichkeit von einer blos gedachten Unmöglichkeit auf eine

wirkliche zu schliessen. Alle Beweise vom Wesen der Seele hergenommen sind unstatthaft, da jenes selbst unergründbar bleibt. Dieses Argument ward von Platon vorbereitet, doch erst nachher ausgeführt. Schon Aristoteles schränkte es auf den denkenden Theil der Seele ein, indem er der vom Körper getrennten Seele die von dem Körper unabhängige Fähigkeit zum Denken, von dem jedoch keine Spur in der Erinnerung übrig blieb, liefs (*de an.* 3, 5. vgl. *ad Nicom.* 3, 6.). — Dem Epikuros, dem die Götter unsterblich waren, ward aber die aus feinen Atomen zusammengesezte Seele wieder vergänglich, wie der Körper, mit dem sie entstand, wächst und altert. *Lucret.* 3, 807. f.

Hier kann man in der historischen Deduction stehen bleiben. Dem ersten Beweise von der Einfachheit, der noch jezt oft gehört wird, wollte Platon wie allen andern Gründen noch keine siegende Beweiskraft zuschreiben. Auf ihn folgten andre Demonstrationen.

Der nakte Verstandesbegrif von Substanz (sagt Kant) enthält nichts weiter, als dafs ein Ding als Subject an sich vorgestellt werden solle. Durch das von der Vernunft zur systematischen Einheit der Verstandeserkenntnifs angenommene Prädicat der Einfachheit können wir die Seele nicht an sich selbst erkennen. Etwas absolut Einfaches, getrennt von aller Zusammensezzung, läfst sich nicht anschaulich machen, kann nicht in der Erfahrung nachgewiesen werden, mithin bleibt der Begrif gänzlich leer.

Manche häuften die metaphysischen Beweise so, daſs immer einer nach dem Andern zeigte, wie viel man eigentlich dabei voraussezze. Und auch diese Haufung verrieth das Gefühl der Unzulänglichkeit des Einzelnen. So Plotinos, so noch mehr Ficinus, der nicht weniger als funfzehn Gründe für die Unsterblichkeit auffuhrte, alle metaphysische, manche sehr zusammengesezter Art.

Indeſs die Platoniker und Neuplatoniker auf diese Art meist die Unsterblichkeit behaupteten, so behaupteten dagegen die Aristoteliker die Sterblichkeit der Seele, als nothwendige Folge der aristotelischen Psychologie. So Alexander von Aphrodis., Dikaearch. So die Peripatetiker Pomponatius, Simon Porta etc., so im 16. Jahrhundert noch der Italiener Caesar Cremonini.

Eine natürliche Folge war, daſs die Unsterblichkeit der Seele auch von der angenommenen Grundeigenschaft derselben, der Immaterialität, abhängig gemacht wurde, daſs aber auch die metaphysische Behauptung der Materialität der Seele in jeder mechanischen Psychologie die Behauptung ihrer Sterblichkeit nach sich zog. So noch 1770. der Verf. des *Systeme de la nature*.

Selbst den Stoikern war bei ihrem Materialismus die Sterblichkeit der Seelen wie ihre Körperlichkeit näher als das Gegentheil, was bei dieser theistischen Schule um so mehr auffällt. Einige verschoben diese Sterblichkeit wenigstens bis zur allgemeinen Verbrennung der Welt; Andere hoften,

wünschten Unsterblichkeit, ohne auf diese Hofnung zu bauen. (*s. Cic. Q. T.* 1, 31. *Senec. Ep.* 50, 102. *De ira* 1, 3.) Für jene Aufsparung der Seele sprach Kleanthes; Chrysippos wollte nur die Seelen der Weisen so aufgespart haben, wenn Panätios und Epiktetos hingegen (s. *Menage* zu *Diog.* 7, 157.) die Seele für körperlich ansahen. — Hobbes fand nachher für die Sterblichkeit der Seelen sogar Beweise in der heiligen Schrift.

An diese metaphysischen Beweise schloſs sich unmittelbar die Reihe von physischen Hypothesen an, namentlich von einem feinern geistigern Organ, in welches die Seele gekleidet sey. Dazu hatte schon Platon veranlaſst, dann die Neuplatoniker, namentlich Plotinos σῶμα αἰθέριον, οὐράνιον, ἀστροειδές, worauf dann Bonnet, Platner und Herder fortbauten.

Die früheste Spur der moralischen Gründe finden wir in Melanchthon *(de Anima fol.* 238. *sq.)*. Dieser entlehnte ausser den Offenbarungsgründen auch andre aus der moralischen Weltordnung mit Vorbeilassung aller metaphysischen, welche unverständlicher, mehrern Zweifeln ausgesezt und für das Herz minder beruhigend wären. Es ist unmöglich, sagt er, daſs die besten Menschen nur zum Elende bestimmt sind, zur Miſshandlung von Bösewichtern, zur Quälerei von Tyrannen. Es muſs also nach diesem Leben ein Hafen seyn, worin sie von den Drangsalen ausruhen. Auch in dem verdorbensten Menschen ist die Ahndung seiner Bestimmung nicht gänzlich erloschen.

Gassendi führte neben supernaturalistischen und physikalischen Gründen auch mehrere moralische an: a) der Mensch allein sehnt sich nach Fortdauer über den Tod, einen leeren Trieb konnte die Natur nicht einpflanzen. b) So wahr ferner eine gerechte Weltregierung ist, so wahr mufs ein anderes Leben seyn, in dem das Mifsverhältnifs zwischen Würdigkeit und Glükseligkeit ausgeglichen wird.

Auch Crousaz, dieser eifrige Gegner der Leibniz-Wolfischen Philosophie, brauchte meist moralische Gründe (*De l'esprit humain* 1741. *lettre* 46. 52.). Er berief sich ebenfalls auf das Mifsverhältnifs zwischen Würde und Glükseligkeit im gegenwärtigen Leben, und machte noch darauf aufmerksam, dafs der vollendet leichtsinnige Bösewicht auch die Unruhe des Gewissens zu betäuben wisse, daher ergreife den Tugendhaften am leichtesten die Hofnung der Unsterblichkeit, um sich in guten Entschlüssen zu stärken. — Nicht allein gegen die metaphysischen, sondern auch gegen die moralischen Gründe sprach wieder David Hume. Der Unbestand der Welt hebe alles Ewige auf; desto wichtiger sey die Lehre der Offenbarung.

Wie jede religiöse Gesinnung, so ist auch die, welche sich zum Ewigen erhebt, die reinste Blüthe der erhabensten sittlichen Gesinnung, welche nur darum erhaben ist, weil sie nicht blos die Gegen-

wart aus der Vergangenheit, sondern auch die Zukunft aus der Gegenwart herausbildet. Nur darum entsteht im guten Menschen ohne diesen Glauben eine Lücke.

Nur der, welcher im Unsichtbaren sehen will, kann, wo es des Glaubens an eine unsichtbare Welt gilt, in der er leben mufs, Schlüsse und Beweise fordern, und durch sie auf einige Zeit befriedigt werden.

Vom naturhistorischen Standpuncte aus, ist der Tod die Zersezzung des Organs oder das Ende, insofern es als das lezte Werk und lezte Ziel der in dieser Sphäre wirkenden organischen Naturkraft betrachtet wird. Anders vom religiösen Standpuncte aus. Es drükt Tod einen Verhältnifsbegrif aus, der sich auf flüchtige Formen bezieht; Sterblichkeit und Tod selbst bleibt, wie jede Veränderung, Eigenschaft des Endlichen. Dem unendlichen Seyn kommt kein Tod zu.

Unsterblichkeit drükt aus ein ewiges Seyn, eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit. Daher mufs in ihr sowohl Fortdauer des Bewufstseyn nach dem Tode des Körpers, als auch diese thätige Fortdauer als ewige enthalten seyn.

Fortdauer ist Unsterblichkeit, daher verändert der Tod also nur unser Daseyn, und unterbricht unser wahres Leben nicht im geringsten; denn die physische Veränderung kann selbst uns unsre unveränderte Persönlichkeit und die Identität unsers Geistes nicht rauben, ohne welches nicht wir nach

dem Tode vorhanden seyn würden. Es kann der Tod aber auch unser sittliches Wirken nicht stören, denn das Sinnliche fafst der Tod, das Sterbliche stirbt; auf die sittliche Thätigkeit hat der Tod keine Macht. Leben aber und Wirken ist Eins.

Alles wahre Leben ist individuell, kein Seyn für uns denkbar ohne Ichseyn, wie kein Bewufstseyn ohne Selbstbewufstseyn. So mufs auch in jener Fortdauer Bewufstseyn liegen. Bewufstseyn aber ist mehr als Gedächtnifs, mehr als Erinnerung, es ist das allumfassende rük- und vorwärtsgehende Gedächtnifs über den Räumen und die reinste, — innigste Ueberzeugung von der Allgegenwart und Allherrschaft des Guten, Schönen, auch des eignen, d. i. in uns angeregten Guten. Dabei kennen wir ein nieders und ein höheres Bewufstseyn. Das erste wäre Bewufstseyn unsers physischen Daseyns — unsers sogenannten Ichs, d. i. des lieben Ichs. Da wird auch der Körper zum fortdauernden Ich gezogen. Das höhere ist das Bewufstseyn der Person und der Persönlichkeit, denn beides läfst sich noch trennen. Ich bin mir bewufst meiner Person, d. i. meiner persönlichen Selbstständigkeit oder der Ueberzeugung, dafs das Veränderliche, mithin alle sinnliche Gegenstände ausser mir, von denen ich mich als Mensch, als Ich unterscheiden kann, also auch dieser Körper, nicht zu meinem wahren Ich oder Selbst gehören, dafs ich sie nicht, wie wohl das Thier durch seinen Instinct dazu getrieben ist, zu Mir nothwendig gehörend mir vorstellen mufs, sondern vielmehr mich von ihr unabhängig und selbstständig denken darf, also sie herbeiziehend

oder

oder entfernend, aneignend oder ausschliessend, wählend oder verwerfend, oder wenn sie da sind, frei verändernd vorstellen kann. Man ist sich sodann bewufst seiner Persönlichkeit, d. i. seiner persönlichen Höhe, seiner errungenen Kraft, seiner Würde, d. h. nicht mehr blos seines Stehens, sondern seines Bestehens, und zwar eines Sittlichen, d. h. mit Resignation an jenen sinnlichen Objecten, ja zulezt an der ganzen immer mehr unter sich erblikten Sinnenwelt — der vorüber- und unter-gehenden. Zu diesem doppelten Selbstbewufstseyn mufs sich der Mensch frei erheben. In diesem Besizze aber mufs er fortdauern, wenn er selbst fortdauert. Denn auch hier wird das Wie? schon durch das Ob? bestimmt.

Unser Zustand nach dem Tode mufs unserer Bestimmung gemäfs seyn. Des Menschen Wesen darf nicht durch ihn vernichtet werden, sonst würde seine Bestimmung vernichtet. Die Verhältnisse des Zustandes müssen den Zwek erreichen helfen und die Entwiklung vollenden. Es mufs dies endlich ein Zustand der Vergeltung seyn, in dem der Mensch seiner Güte gewisser und mächtiger werden könne, wenn auch nicht froher.

Eine solche Unsterblichkeit, ein ewiges Seyn ist aber nicht blos für und über uns, sondern auch in und mit uns.

Für diese Bejahung und Bekräftigung fand man ausser dem Beweise aus der Einfachheit des Seelenwesens eine Reihe Andrer. Da stellte man das Gesez der allgemeinen Erhaltung auf, nach wel-

chem Alles in der Natur nur seine Formen verändert, Nichts seine Existenz verliert, mithin auch nicht der Geist. Allein, wechseln die Formen, was ist dann das Bleibende auf Erden? Ein andres Gesez war das der Stetigkeit, nach welchem vom Seyn zum Nichtseyn kein Uebergang möglich ist, vielmehr die Natur in allmäligen Uebergängen wirkt. Allein wäre ein mittelbarer Uebergang nicht möglich? nicht möglich einer höheren Allmacht?

Vielmehr gibt es eine andre Seele beim Tode als beim Eintritt in das Leben. Jene ist erhöhte Kraft, die immer mehr von der blossen Natur abhängig gewordene und sich losreissende Fertigkeit. Erst hatte der Mensch nur Leben von aussen, zulezt fühlt er es immer mehr, daſs er es in sich selbst hat.

Der Glaube an etwas Ewiges wird der Vernunft aufgedrungen durch die Wahrnehmung des Zufälligen in der Welt, von dem der Grund seiner Wirklichkeit sich nicht in dieser Welt denken läſst. Noch weniger kann die Vernunft diese Welt für das Ewige halten. Nur in einem Uebersinnlichen, in einem schöpferischen Genius kann der Grund der Wirklichkeit liegen. Daher vereint sich der Glaube an Gott und Ewigkeit in Einen.

Doch nicht allein für und über uns, sondern auch in uns liegt das Ewige. Seyn — welches Bedeutende nicht weggeworfen werden darf an das Aeussere, — dieses von Raum und Zeit unabhängige Beharren, hat immer nur das Lebendige und Freie, und das Todte und Gebundene ist nicht. Wir aber haben Ewigkeit als unendliche, freie Wesen,

und da wir hier dies schon sind, auch schon hier. Unser Wandel ist schon im Himmel.

Dieselbe Vernunft, wodurch der Mensch mit der Weltvernunft zusammenhängt, gibt ihm ein Bewuſstseyn, daſs er diesen göttlichen Weltgeist nie erreichen könne, mithin immer ein Einzelner bleiben werde. Je freier wir aber werden, desto mehr haben wir das tiefe Bewuſstseyn, daſs dieses Leben im Irdischen, im Kampfe mit dem Eigensinne, dem Kleinigkeitsgeiste und dem Egoismus unser Seyn nicht erschöpfe, daſs also auch in uns etwas zurükbleibe, auch im Augenblicke der Abscheidung des Lebens, was mehr sey als ein leerer Wunsch oder eine weichliche Hofnung.

Unser Zusammenhang mit einem übersinnlichen Reiche, unser Bleiben im Unendlichen läſst uns schon jezt leben im Himmel, nemlich durch Rechtthun. Nichts aber gibt uns auch mehr Göttlichkeit als Rechtthun und Tugend, Nichts mehr als das Vorgefühl der Ewigkeit; daher der wahrhaft vollendete Mensch uns schon hier das uns verständlichste Bild eines Verunsterblichten zeigt. Wieder sehen können wir das Reingeistige nur in uns, wieder erkennen also auch schon hier und immer mehr, je mehr wir das Verschwundene verstehen lernten. Wiederfinden werden wir uns, wiederfinden da, wo sich jezt Jeder auch von fern, auch ohne Sprache versteht — im Wirkungskreise des Herzens und zwar des reinen Herzens, also auf der Bahn des Rechten und des ewig Wahren. Auch schon in dem alten Bilde der Seelenwanderung war kein Rükgang. — Die gemeine Freude führt freilich in das

Endliche, aber auch die gemeine Unlust; doch der Schmerz des **Edlen** führt zum Himmel, wie seine reine Seligkeit. Und ihm allein ist der Glaube an Seyn in jeder Beziehung tröstlich; denn nur Er glaubt, nur Er ist, nur Er lebt in der Ewigkeit, ohne sie blos in Träumen schwebend zu hoffen, oder erst jenseits zu erwarten.

Besondere Religionsphilosophie.

Religiöse Anthropologie — Glaubenslehre.

Wie eine moralische Anthropologie angenommen wurde, so könnte man auch eine religiöse Anthropologie, oder eine Seelenkunde der religiösen Erscheinungen bilden. Sie müfste die unendliche Religion in steter Wechselwirkung mit der vielfach modificablen sinnlich- übersinnlichen Menschennatur darstellen. Sie könnte also das allmälige Erwachen des religiösen Bedürfnisses, sodann die verschiedenen Modificationen der religiösen Gefühle und Stimmungen und Zustände (die receptive wie die selbstthätige Stimmung, die natürlichen und unnatürlichen Zustände, Pietät wie Pietismus, Religiosität und Fanatismus), die Verwandtschaft der religiösen Gefühle etc. unter einander, — eben so die Empfänglichkeit für religiöse Wahrheiten und Ueberzeugungen, so wie die Gleichgültigkeit, die Vorurtheile, den Stumpfsinn gegen sie nebst religiösen Grundirrthümern enthüllen, — die Ursachen ihrer Erweiterung und Beförderung in Menschenseelen, wie ihrer Entschlummerung und Unterdrük-

kung, — die Vernunftblicke in der Seele des Andächtigen, und die religiösen Entschuldigungen des Sünders vor dem Tribunale des Gewissens, — die verschiedenen Einflüsse der religiösen Ueberzeugung, Dogmen, Bilder, Lieder, Sprüche, Cultusformen — auf Gesunde und Kranke mit kurzer oder längerer Dauer — auf Geistesgesundheit wie auf Herzensbesserung, — endlich die Heilkunde religiöser Irthümer und Verstimmungen, wie der religiösen Melancholie lehren.

Diese noch unentworfene, und noch mehr bisher ganz unausgeführte Untersuchung könnte in zwei Theile zerfällt werden. In einen allgemeinen, — worin dies Alles in Beziehung auf die Menschen überhaupt nach ihren verschiedenen Zuständen dargestellt würde. Hier nimmt die Religion den Charakter des sinnlichen und vernünftigen Menschen an. In einen Besondern — worin auf Religionsarten und Menschenarten — auf den Geist jener, und auf den Grad der Erregbarkeit und Thätigkeit dieser gesehen würde. Also auf die religiösen Begriffe und Gefühle, und ihr Verhältnifs in den Altern, Geschlechtern, Nationen, Ständen, — eben so in Individuen. In der lezten Hinsicht könnte es nicht blos eine Religion in Beispielen aus einzelnen Situationen, sondern auch religiöser Bekenntnisse religiöser und nichtreligiöser, kalter und schwärmerischer Menschen — Wirkungen der Gebetskraft und der Resignation, endlich auch eine religiöse Charakteristik in scientifischer Form geben.

Wenigstens schwebe ein solches Ideal auch bei den folgenden einzelnen Erörterungen als ein Ganzes vor.

Die Erkenntnifsquelle der Religion kann weder in der einzelnen Anschauung, noch in dem endlichen Verstande, — noch in der überschwenglichen Vernunft liegen, — da wir sahen, dafs wir in allen diesen allein nicht einmal ihre objective Entstehungsursache anerkennen durften.

Eben so wenig nun auch im Gefühle, dieser dunkeln Erregung, dieser wandelbaren Stimmung, diesem individuellsten Eigenthümlichen eines Jeden, — also auch nicht in einem innern Lichte oder Worte mystischer Bewegungen und Ekstasen.

Mysticismus wäre nach dem Etymon eine Verfahrungsart, die sich verschliefst in die unaussprechliche und geheimnifsvolle Tiefe des Herzens. Doch es müssen mehrere Merkmale dazu kommen; denn sonst wäre Jeder ein Mystiker, der ein Herzensgeheimnifs bewahrte. Und dies ist die Meinung, die aber immer mehr zum Wahne wird, das schlechthin dem Menschen Verborgene entdekken, das unbedingt Geheime erfahren, also das Uebersinnliche mit dem (erst innern, dann sogar äussern) Sinne anschauen zu wollen. Der Mystiker will von Gottheit und Ewigkeit nicht blos einen neuen, sondern einen sinnlichen Begrif, oder eine etwas erhöhte Anschauung, eine erweiterte sinnliche Empfindung haben. Er verlangt also eine Offenbarung, aber nicht etwa in der grossen Natur und mittelbar, sondern auch in seiner eignen

und unmittelbar. Er will Gott geniessen, er will seine Nähe, die Wirkungen seiner Liebe, seiner Gnade schmecken, — wie er einen Vorschmak sucht von des Himmelswonnen.

Sonach lag in allen ältern sinnlichen Religionsarten schon der Keim des Mysticismus, nur mit dem Unterschiede, daſs jenen der Gott selbst in den Objecten der äussern Sinnenwelt lag und sie nur momentan ihn sahen; dagegen hat der Mystiker eine Vermischung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, als fortdauernde Denkart aufgenommen — und sieht in der Phantasie, und zwar in einer sehr aufgereizten, wohl gar leidenschaftlichen, was jene vor dem Sinn hatten. Daher entstand der Mysticismus nicht unter nördlichen Wilden, sondern in Aegypten, im Orient.

Insofern der Mystiker von der Erfahrung selbst das ihr Unmögliche hoft, ist er ein Empirist, jedoch kein reiner, da für ihn ein Uebersinnliches existirt, vielmehr ein überspannter.

Von dem Schwärmer unterscheidet sich der Mystiker durch die grössere Stille und Ruhe; nur der theoretische religiöse Schwärmer kommt dem Mystiker am nächsten. Der Mystiker sucht fortwährend, der Schwärmer hat schon gefunden und wirkt für das Gefundene.

Der Mystiker sinnet und denket, denket oft richtiger, wenn auch nicht klarer als seine Zeitgenossen oder auch manche derer, die ihn tadeln; aber immer übersteigt er mit seinen Gedanken, und zwar durch dogmatische Machtsprüche, die Gränzen der menschlichen Vernunft. Von dem Prakti-

schen kann er eine reinere Ansicht haben als der — immer das Irdische suchende — Schwärmer.

Seine religiöse Ansicht kann allerdings nicht die wahrhaft religiöse, sondern eine verkehrte seyn, denn er verwechselt das Endliche mit dem Unendlichen.

Der Ursprung des Mysticismus ist ehrwürdig genug; denn er kann nur aus dem übersinnlichen Charakter des Menschen hervorgehen, und in dem Streben der Vereinigung mit der Gottheit und Ewigkeit Nahrung finden. Das Geheimniſs dieses Doppelcharakters der menschlichen Natur bleibt ihm aber verborgen; daher versteht er sich selbst nicht, wenn das in ihm tiefer liegende Uebersinnliche von ihm als äussere Erscheinung angesehen wird.

Sowohl der Dichter als der Philosoph kann die Mystiker benuzzen. Die Art, wie sie sich mittheilen, führt nemlich sowohl zu einer Menge von Combinationen, als auch zu lebendigen und belebenden Darstellungen. Dem Philosophen sind analogische Begriffe aus der Sinnenwelt als versinnlichende Mittel sogar unentbehrlich. Wenn diese auch zuweilen sich nicht um die Mystik bekümmert, so widerstreben doch Philosophie und Mystik keineswegs einander. Allein der Philosoph verfällt sogleich in Mysticismus, sobald er in jenen Analogieen die übersinnliche Welt selbst zu erkennen wähnt.

Seit Schelling und Schlegel unterscheidet man eine ächte und unächte Mystik. Die ächte, welche auch des Philosophen nicht unwürdig wäre, würde dann seyn: der innigere, aber nüchtern blei-

bende, innere Sinn für das Uebersinnliche, welcher zur Quelle hat moralisches Bedürfnifs, zum wachenden Schuz das Gewissen, und sein Zwek ist dann eine ergänzende Benuzzung der Anschauung. Dadurch kann selbst der Unglaube verscheucht werden; dadurch erhielt Sokrates solchen Mysticismus und lehrte Ideen als innere Thatsachen durch den innern Sinn auffassen. Doch sogleich beginnt die unächte Mystik, sobald das Herz sprechen will, wo der Verstand zu reden hat, wenn also der innere Sinn Quell, einziger Quell werden will der Wahrheit und Erkenntnifs, so dafs die Beschauung das Beobachten und Denken ganz entbehrlich machen soll.

Der äussere Sinn erfafst ewig nicht das Innere, und wie das Gegentheil hiervon die Annahme des Mystikers wird, so hat er es mit dem Ungereimten zu thun, das um so gefährlicher wird, da es keinen Punct gibt, auf den er zurükgeführt werden kann.

Die religiösen Mystiker gaben und geben ihrer Stimmung einen so hohen Werth, dafs sie von ihr selbst alles entfernen, was sie selbst stören könnte, und dies ist ihnen: entweihen. Daher die Entsagung jeder Mittheilung bei der Verschlossenheit der Mystiker.

Als die Hauptepochen der religiösen Mystik, wie sie sich entfaltete in der Zeit, lassen sich folgende annehmen:

1) Sehen der Götter, der Furchtbaren — Elohim — der Geister — (Kinder im Traume).

2) Hören ihrer Stimme (Wilde).

3) Beschauen der majestätischen Herrlichkeit und des blendenden Lichtglanzes der höchsten National-

oder Welt- Gottheit — (Orientalen — namentlich Hebräer in Aegypten, in Persien). Dies die ersten Anfänge der mystischen Denkart, welche nur darum minder auffallen konnte, weil der mystische Sinn noch allgemein war. Aber schon hier die erste Verderbnifs des Mysticismus in den Sinne betäubenden wilden Arten des Götterdienstes, verbunden mit der mystischen Symbolik und Dramatik. So die frühen Bacchosfeste. So die Mysterien. Gleich mit diesen begann die religiöse Intoleranz.

4) Wahrnehmen der göttlichen Weltharmonie, aus welcher die Seelen der Geschöpfe stammen (Pythagoras, der Halbägyptier. — Xenophanes Metaphysik).

5) Glaube an ein Göttliches im, und an ein vorirdisches Daseyn am Menschen (Sokrates — Platon, in welchem der Mysticismus reiner war von Aberglauben und neben zartem moralischem Sinn und kräftigem Verstand seinen Plaz behauptete).

So weit die reine Mystik, die sich selbst in der Gewalt behielt. In neuern Zeiten waren Hemsterhuis und Jacobi, noch mehr als Herder dieser ähnlich.

6) Verderbnifs der freien Begeisterung für das Uebersinnliche durch eine berauschte Phantasie und ein krankes Gefühl in Vermischung des Orientalischen und Occidentalischen. So die neuplatonische Ekstase, als Mittel zur Erreichung des Anschauens der Gottheit. So die alexandrinische Mystik, wie sie Philon und Plotinos lehrten. Da entspringt nun alle Philosophie aus Offenbarung.

Dieselbe Mystik herrschte in des damals viel Autorität geniessenden Dionys des Areopagiten Schrift: περὶ μυςικῆς θεολογίας.

Gleich diese erste Art bereitete durch Stüzzung auf die Philosophie und auf eine sehr dogmatische, eine Art von System von Mystik. Der Buchstabe also fing nun vollends an den Geist zu tödten. Zugleich hatte sie noch eine andre schlimme Begleitung, den Despotismus der Hierarchie, welcher parallel ging dem weltlichen Despotismus. Augustinus suchte zwar den alexandrinischen Mysticismus von den gefährlichsten Auswüchsen zu reinigen, aber er selbst und das Mittelalter waren daran noch Hindernifs.

Zuerst suchte Richard von St. Victor, (gest. 1173.) die mystische Beschauung (*Contemplatio*) ins Helle zu bringen. Von der früher schon angenommenen Himmelsleiter standen zwei Sprossen im Gebiet der Imagination, zwei in der des Verstandes, zwei in der der Intelligenz. — Bonaventura (gest. 1274.) führte alle Wissenschaften auf die geoffenbarte Theologie zurük, aus welcher er eine vierfache Erleuchtung ableitete.

Wie weit man so in der katholischen Kirche gegangen war, das vernichtete die Reformation nicht ganz.

7) Zweite Modification und Verderbnifs durch die mit der jüdischen Kabbala verbundenen griechisch platonischen Lehren, — sogar in der protestantischen Kirche. So Fürst Pico von Mirandula, Joh. Reuchlin, Corn. Agrippa von Nettesheim, der Phantast und Führer zu

geheimen Künsten der Astrologie. Diese Männer waren zwar Feinde der Barbarei der Scholastik, aber führten zu einem neuen Aberglauben hin. Noch erklärte der Britte Theop. Gale (gest. 1675.) die Philosophie für die Magd der Theologie.

Auf die Kunst und die Religion wirkte die Mystik jezt wohlthätiger als auf die Wissenschaften. Dies zeigte sich besonders in der romantischen Poesie; so in Ariost, dessen Darstellung aber doch noch täuschende Erscheinungen enthielt. Allmälig siegte die Physik über die falsche Erfahrung. Man denke an Spinoza, Becker, Bayle, Locke. Daneben standen Pietisten, d. i. praktische Mystiker, wie Gerson, Fenelon, Spener, Arnold, Poiret, welcher schon die Mystik vertheidigen mufste und es zum Theil auch wufste.

Kant leitete bei seiner Grenzsezzung für Glauben und Wissen durch das Resultat, dafs das Daseyn Gottes unerweislich ausserhalb der Idee sey, dennoch auf das Bedürfnifs eines neuen Mysticismus hin. Auch sprach er von einer reinen Anschauung. — Fichte redete von intellectueller Anschauung, welche als eine idealistische Ekstase der Phantasie angesehen wurde, welche den Unterschied zwischen Denken und Wissen aufhebe. So sehr seine neue Religionslehre den Mysticismus zu begünstigen schien, so erklärte er sich doch dagegen.

8) Neuer Mysticismus poetisch-phantastischer Art. Schlegel, Novalis, Schleiermacher (Reden über Religion, erste Auflage) dessen Nachbeter das Spiel mit Gefühlen in ein Spiel mit Worten ausarten liessen.

Ueberzeugung.

Der Mensch hält etwas für wahr, entweder um eines individuellen Grundes wegen, namentlich aus dunkelm Gefühl, dann entsteht die oft getäuschte Ueberredung; oder um eines allgemeinen Grundes willen, dann erhält man eine begründete, eine gesezmässige Ueberredung, d. i. Ueberzeugung. Zu ihr führen Beweise, zur Ueberredung nur Scheinbeweise.

Ist unser Fürwahrhalten unvollständig, so kommen wir nur bis zur Wahrscheinlichkeit, gewinnen nicht mehr als ein Meinen.

Ist es dagegen vollständig, so bringen wir es bis zum höchsten Grade der Gewiſsheit, d. i. bis zur Wahrheit, so nennen wir unser Fürwahrhalten, Wissen, d. i. die Ueberzeugung einer vollständigen Erkenntniſs, deren Gegenstand durch sinnliche Anschauung erkannt werden kann. So wissen wir um alle Erfahrungs- oder Natur- Kenntniſs. Die Welt dieser Erkenntnisse ist die Sinnenwelt, deren Inhalt uns die Anschauung liefert. Hier ist Alles bedingt durch den Verstand.

Die Ueberzeugung davon, daſs etwas in den ursprünglichen Gesezzen des Subjects überhaupt unmittelbar gegründet sey, ist allgemeingültig. So das Wissen. So wissen wir die ganze Moral.

Glaube.

Der ächte Glaube wurde oft verkannt, verkannt in seinem Ursprunge, verkannt in seinem Wesen

und Geiste. Man hielt ihn für etwas Mittheilbares nicht allein, sondern sogar Erzwingbares, — ohne zu ahnden, daſs Freiheit das Element sey, in dem er lebe, und daſs er den Gegenständen, denen er vertraut, freiwillig sich weihe, mithin durch die zarteste und innigste Nothwendigkeit gedrungen. Andre sezten ihn dem Wissen nach, ob er gleich nur eine andre Art (nicht Grad) der Ueberzeugung, und ein eben so uneingeschränktes Fürwahrhalten ist. Die Meisten verkannten die Eigenthümlichkeit seiner Natur wie seines Wirkungskreises.

In dem unermeſslichen Systeme alles Wirklichen gibt es zahllose Ordnungen des Seyns, die jedoch gewisse Classen, oder mehrere Ganzen mit abgeschlossener Einheit bilden. Sofern diese wesentlich verschieden sind, fordert auch eine jede dieser Classen einen eignen Sinn, und ein eignes Streben, um in ihrer Wirklichkeit aufgefaſst zu werden. Dieser Sinn kann verschiedene Namen erhalten, aber er kann innerhalb seiner Sphäre verschiedene Grade annehmen, — von der blossen reinen Empfänglichkeit bis zu einem immer thätigern, immer mehr sich hinneigenden, und den Gegenstand sich an- und zueignenden und eingestandenen Bedürfniſs.

Die Welt nun, die dem Wissen vorliegt, ist die Sinnenwelt — die Welt des Endlichen, denn alles Wissen ist objectiv oder ist an diejenigen Gegenstände gebunden, welche in der Erfahrung gegeben sind im Raum und in Zeit, in der Anschauung. Wir wissen um diese Welt.

Diejenige Welt dagegen, die uns der Glaube öfnet, ist die Welt, nicht der Anschauung, son-

dern der Ideen, also des übersinnlichen Unbedingten, Freiern und Ewigen. Glaube ist daher das innigste Entschiedenseyn eines Uebersinnlichen, und seiner absoluten Realität, also ein thätiges Ergreifen des unwandelbaren Seyns in dem veränderlichen Wechsel der Erscheinungen. Darum ist der Glaube etwas Religiöses und einzig in der Religionslehre läfst man es zu, dafs Jemand sich schlechhin auf seinen Glauben berufe. Der Mensch, welcher mit sich wirklich einig ist, sey es durch unverdorbene Natur oder reine Freiheit, ist nicht blos empfänglich für den Glauben, sondern Glaube ist für ihn nothwendig. Glauben mufs der moralische Mensch, wie der physische athmen. Er mufs den Ideen jener höhern Weltordnung, welche dem Glauben gewifs ist, nothwendige Realität zuschreiben kraft seines eigenen Wesens. Eben daher kann er über diese zu seiner Natur wesentlich gehörigen Beschaffenheit gar nicht weiter grübeln. Aus dieser innern Nothwendigkeit des Glaubens aber folgt, 1) dafs er etwas Ursprüngliches, 2) etwas Unverlierbares sey.

1) Er ist etwas Ursprüngliches, d. h. er wird nicht erst an- oder eingebildet, sondern er ist eben so da wie die Freiheit. Je mehr der Mensch daher diese Freiheit inne wird, je wahrhaft freier, d. h. durch die niedere Aussenwelt unbestimmbarer er ist, desto inniger glaubt er. Man nennt daher den Glauben eine Sache des Herzens, weil er so tief in uns wurzelt als das Gefühl, — das Gefühl einer unbedingten Zuversicht, die kein Zweifel aufheben kann. Auch ist er seiner Anlage nach allgemein. Dafs nicht alle Menschen glauben, ist

ist ein blosser Schein. Vielmehr glauben alle, aber nicht alle recht, noch alle an das Rechte. So wie alle Menschen zur Consequenz fähig, die meisten aber dennoch inconsequent sind, weil sie ihr Vermögen dazu nicht naturgemäſs entwickeln, so auch hier. Niethammer nannte daher schon den Glauben ein allgemein subjectives Fürwahrhalten, ja ein subjectives Wissen, um anzudeuten, daſs es in Rüksicht auf die Gewiſsheit der Ueberzeugung einer objectivgültigen Ueberzeugung an die Seite gestellt zu werden verdiene. Allein besser heiſst er ein ursprünglich subjectives Fürwahrhalten, was nicht wie das Wissen von aussen hineinkommt, sondern da war und ist vor allem Wissen.

2) Eben daher ist der Glaube etwas Unverlierbares, nemlich in seinem Wesen; denn die zufälligen Formen, die veränderlichen Darstellungen desselben im Leben, die verschiedenen Beziehungen desselben im Erkenntniſsvermögen — sie können, ja sie müssen dahin schwinden, ohne daſs der tiefere Herzensglaube deshalb sinke. Ja selbst in den falschen Formen liegt doch immer die Grundform noch zum Grunde; daher kann auch der Ungläubigste und der Verzweifelnde nicht allen Glauben verlieren, denn er kann nur sein äusseres Daseyn, nicht sein innerstes Leben vernichten. Es bleibt also dabei: — der Glaube ist ewig, — so ewig als die Welt, der er gehört.

Wohl aber nimmt der Glaube des Menschen verschiedene Formen an, welche sich richten nach den verschiedenen Quellen in den Subjecten, aus denen er hervortritt. Er nimmt nem-

lich immer Etwas an von dem herrschenden Charakter jedes Menschen, dem theoretischen wie dem praktischen.

Die einzige ächte Grundform des wahren ächten Glaubens ist der Gewissensglaube — d. i. die religiöse Form, die des sogenannten Herzensglaubens. Er ist ein Allglaube, und zwar an die innerste Realität des Idealen, mithin auch an die Realisirung desselben, d. i. des himmlischen Sinnes, oder des Reichs Gottes im Innersten des Menschen. Dem Gewissenhaften ist es Religion, d. i. Angelegenheit des sich über das Irdische erhebenden Herzens an die Menschheit zu glauben, d. i. nicht sowohl an die Menschen und ihr äusseres Wort und Leben, sondern an ein in ihnen lebendes Göttliches, und Ewiges, auch wenn es nicht eben in ihnen herrschend oder vorherrschend wäre. Eben dieser Glaube ist es, der auch die oft von den Erscheinungen getäuschten, von den Menschen betrogenen Menschen im Geheimen leitet und dringt, immer wieder zu glauben an Natur und Menschheit, d. h. sich wieder emporzurichten aus seinem Pflanzenleben zu dem sich immer gleichen Geiste in der Natur wie in den Menschen. Er ist es, welcher rastlos lebendig und thätig erhält, doch mehr still, als geräuschvoll. Er ist der Vereinigungspunct aller reinmenschlichen Bestrebungen und Hofnungen; daher hier die ächte Glaubenseinigkeit. Dieser reinste und ideale Glaube ist schon oft, wo er auf die Menschheit ging, ein schöner genannt worden, doch in seiner unmittelbaren Richtung auf das Göttliche und Unendliche, in dem und durch das

er lebt, ist er wahrhaft erhaben. Beseelte dieser Glaube alle Menschen, so würden Geist und Wille des Menschen in ihrem glänzendsten Siege über die Beschränktheit und Trägheit erscheinen, welche die grosse Langsamkeit menschlicher Fortschritte zu verantworten hat.

Die Formen, in welche sich der gemeine Glaube der Menschen theils halb verirrt, theils ganz verliert, sind:

1) Glaube an das objective Seyn des einzelnen Sinnlichen oder Endlichen nach dem Maasstabe des praktischen Brauchbaren, das ist der Kinderglaube wie der gemeine Volksglaube, oder der gemeine historische Glaube, — angeregt von der Trägheit, daher ein Trägheitsglaube, — unterstüzt von derjenigen Unerfahrenheit, welche nicht etwa blos allen schlechten Menschen traut, sondern auch in den Guten noch nicht durch reine Erfahrung die ewige Einheit in ihnen zu verstehen vermag. Im Kinde ist er noch mehr Auctoritätsglaube als Trägheits- oder gar Gewohnheitsglaube. Das Kind hat Zutrauen und Ehrfurcht gegen das Beispiel Aelterer und Edlerer.

Die Täuschungen des kindlichen Glaubens sind unschädlich, so lange sie blos unwillkührlich bleiben. Doch sie werden verderblich, so bald sie willkührlich, also über die Zeit des natürlichen Blödsinns des Kindes festgehalten werden. Dann erscheint der bösartige Trägheitsglaube. Hier ist Abneigung vor der innern Thätigkeit. Hier wird der Glaube dem Menschen theuer, weil er bequem, weil er alt, weil er ein stehender Buchstabe ist.

Das ist der Glaube, der keine Früchte bringt, geistlos und thatlos zugleich.

2) Glaube an das objective Seyn des Subjectiven. Hier hat zwar die Selbstanschauung begonnen, aber die Trägheit nicht aufgehört. Mit ihr zugleich übernimmt seine Leitung die Phantasie. Sie läſst das seinem Wesen nach Uebersinnliche erscheinen in der Sinnenwelt, gibt dem Geiste Körper, dem Ewigen Stunden, dem Unaussprechlichen Sprache. Dieser Glaube ist also Offenbarungsglaube und Wunderglaube, wie jeder Glaube, aber nur mit Phantasietäuschungen verbunden, also übermässiger Glaube, d. i. Aberglaube, oder Ueberglaube, — erzeugend die Fertigkeit im Glauben, d. i. Leichtgläubigkeit, und die pedantische Anhänglichkeit an seinen Buchstaben, d. i. Glaubens-Eifer, nicht über das Wesen der Religion, sondern über ihr Symbolum.

3) Glaube an das subjective Seyn (Subjectivität) des Objectiven. Nun wird der Glaube aus dem Kreise des Herzens herausgerissen und muſs unter der Herrschaft des jezt seine Leitung übernehmenden Verstandes die Unendlichkeit seiner Gegenstände in die Endlichkeit der Begriffe und der Schulen übertragen lassen. Darum wird er so begränzt wie das Wissen, oder vielmehr so ausschweifend, wie das falsche, Alles bestimmende, kühne, dogmatische Wissen. So entsteht neben dem blinden Glauben an die Allmacht seiner Kraft in ihrer egoistischen Stärke auf der einen Seite eine entscheidende und den ursprünglichen freien Glauben einschränkende und einförmig ma-

chende Glaubenslehre, und auf der andern eine Erklärung des gemeinen Glaubens für Irrglauben, und eben dadurch eine Starkgeisterei des Unglaubens, d. h. des dogmatischen Entscheidens und Absprechens über Nichtdaseyn und Nichtwirken des Unendlichen im Endlichen.

Nach diesen Verirrungen kehrt der Mensch endlich zurük

4) zu dem Glauben an die Zusammenstimmung des Objectiven und Realen mit dem Subjectiven und Idealen. Das ist der Glaube der Alles einenden Vernunft und des Alles ordnenden Gewissens, ein Glaube an die unfehlbare Evolution des Idealgesezzes im Realen, an das unendliche Bestehen der ewigen Gedanken in dem Leben der Welt. Dieser wahre Glaube ist entweder ahnend das Göttliche oder hoffend das Unsterbliche. Sofern er ein blosses Gefühl ausmacht der Anerkennung des Ewigen, welches im Endlichen sich immer mehr enthüllt, sofern ist er Ahndung, die also nicht, wie Fries sagte, eine Synthesis des Wissens und Glaubens, sondern nur einen auf die zukünftige Zeit gerichteten Glauben, der jedoch eben sowohl fürchtend als hoffend seyn kann, ausmacht. Wenn man also richtig (mit Fries) die endliche Natur als eine Erscheinung des Ewigen betrachten darf, weil wir in dem Weltganzen die Gesezze des Ewigen finden, so entsteht daraus kein mystisches, sondern ein ästhetisches Gefühl, d. h. ohne alle Beimischung sinnlicher Reize werden die ästhetischen Ideen der Schönheit und Erhabenheit in die Natur als einen zwekmässigen Gan-

zen übergetragen und eine von sinnlicher Rührung freie Andacht erzeugt.

Noch entschiedener als die Ahndung ist die Hofnung. Zwar ist auch sie ein Vorgefühl, aber doch ein bestimmteres, daher immer angenehm, immer zuversichtliche Erwartung einer unendlichen Erweiterung unsers Daseyns, gestüzt auf den Trieb zum Idealen und geleitet durch das Vertrauen zu dessen Realisirung.

Die Furcht wekt Aberglauben und Abneigung; die Hofnung stärkt den Glauben und die Liebe; die Furcht drükt nieder und hält niederwärts, Hofnung erweitert und erhebt das menschliche Herz, gibt wahren Muth zu Andern wie zum unsterblichen Seyn.

Auch das Hoffen sey unbestimmt, weil es unendlich ist, — jedoch nicht unbestimmt in Hinsicht auf den Grund, sondern nur auf den Erfolg; mithin kein leeres, grundloses Wünschen, aber auch kein an Einen Zeitpunct gebundenes Hoffen. — Alle Hofnungen fassen ist entweder Leichtsinn oder Uebermuth, seine einzige Hofnung aufgeben ist Verzweiflung am Leben, wie an der Tugend.

In demselben Bewufstseyn, in welchem Wissen und Glaube zugleich und vereint bestehen, wird der Glaube schwächer, denn das Wissen besiegt ihn. Zudringlich und mit Macht zu sich hinreissend zart ist der Glaube und still sein Wirken.

Es bedarf so keiner Apologie des Glaubens ausserhalb der graden Darstellung des rechten, des ächten, reinmenschlichen, stillen Glaubens, welcher

nie Stükwerk ist wie ewig das Wissen. Alle sogenannte Vorzüge des Wissens bestehen blos in den Eigenthümlichkeiten seiner Sphäre, welche die sinnliche Anschauung begreift.

Der Glaube ist kein Lückenbüsser eines Räsonnements über den moralischen Menschen, sondern er ist ursprünglich da, wie das Herz nicht blos neben dem Gehirn, sondern sogar vor ihm entstand. Allein man hüte sich nicht blos vor einem falschen Glauben, sondern auch vor der Falschheit im Glauben. Der Grund aller Wahrhaftigkeit ist die Gewissenhaftigkeit, des von aller Verstellung entfernten Charakters, dieser Seelen erhebenden und rührenden Erscheinung. „Wer sich also sagt und selbst beredet, er glaube, ohne auch nur einen Blik in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens oder auch eines solchen Grades desselben bewufst sey, der lügt. Religiöse Bekenntnisse also, blind und äusserlich abgelegt, noch dazu als Erwerbmittel angesehen, können daher leicht eine Falschheit in die Denkungsart des gemeinen Wesens bringen" (Kant verm. Schriften 3, S. 171.). Daher täusche man nicht mit diesem innersten Zeugen für die heilige Wahrheit, und gebe keine Andern vor, als dessen man sich bewufst ist. Der Staat sollte daher zunächst fordern nur Lehrbekenntnisse, nicht Glaubensbekenntnisse, am wenigsten von solchen, deren Charakter noch nicht fest und geprüft war! Leider gelangen daher in der That nur wenige Menschen zum Glauben.

Gleichgültigkeit ist Zustand, Indifferentismus ist Denkart. Die Gleichgültigkeit ist also der Zustand, wenn auch nicht grade oder sogleich der vollen Unempfänglichkeit, die nicht einmal eine Ahndung von dem Werthe oder Unwerthe eines Gegenstandes und seiner Gültigkeit hat, doch der schwächern oder geschwächten Empfindlichkeit, die das Mehrgeltende noch nicht unterscheiden kann oder mag von dem Mindergeltenden, also auch übersinnliche Güter noch nicht messen mit sinnlichen, mithin auch ein Zustand matter oder ermattender Theilnahme und Beachtung.

Diese Gleichgültigkeit scheint in ihrer unbesinnlichen Lage des Uebersinnlichen mit dem Sinnlichen gleichgeltend; doch es kann dies seiner Natur nach nur ein Schein seyn, so wie sich über die wirkliche gleiche Geltung dieser ganz divergirenden Gegenstände im Innersten eines Menschen nie absprechen, sondern erst aus vielseitiger Beobachtung blos vermuthen läfst. Eine solche Gleichung kann überdies verschiedene Richtungen nehmen. Sie kann die Tugend, sie kann die Religion betreffen, und zwar wieder blos ihre Formen, die äussern, oder auch zugleich ihren Geist, die innern. Sie kann eben sowohl eine scheinbare als eine wirkliche, eine bedingte wie eine unbedingte seyn.

Nun lassen sich mehrere Arten einer solchen Gleichgültigkeit, und zwar vier denken:

1) Gleichgültigkeit des Gefühls, oder Nichtbedürfnisses, welche von keinem moralischen Be-

wufstseyn auf den Reiz so erhabener Aufgaben geleitet, von dem Gewissen nicht dahin getrieben wird, der moralischen oder religiösen Bestimmung des Menschen gewifs zu werden.

2) Gleichgültigkeit der Unwissenheit, welche die Zwecke der moralischen und religiösen Anlage im Menschen nicht kennt, oder nicht auffafst, oder nicht begreift und durchdringt, oder nur einseitig oder halb bemerkt.

3) Gleichgültigkeit der Vielwisserei, welche, von Meinungen befangen, nicht daran kommen kann, bei jenen Gegenständen mit uneingenommenem und durchaus besonnenem Gemüth zu verweilen, welche durch enggeistige Vorurtheile oder sogar durch sophistische Kunstgriffe die reine Betrachtung entstellt und verwirrt.

4) Gleichgültigkeit des Vorsazzes, welche absichtlich jedes Nachdenken, geschweige jedes Selbstdenken über jene Angelegenheiten verschmäht oder beseitigt.

Indifferentismus ist die entschiedenere Denkart, welche den Unterschied zwischen jenen übersinnlichen Ideen und Gütern, und zwischen der gemeinen Natur und der äussern Nothwendigkeit nicht anerkennt, ja sogar für unerweislich oder überflüssig erklärt. Ein solcher Indifferentismus erscheint 1) noch unausgebildet in der blossen praktischen Maxime, welche überall ein Spiel des Zufalls annimmt; 2) vollendeter in der theoretischen Lehrmeinung, welche es als Princip aufzustellen die Dreustigkeit hat, dafs die Tugend oder die Reli-

gion an sich für den Menschen, ohne eigenthümliches, ursprüngliches und höheres Interesse sey. Hierher gehört der moralische Skepticismus und der sogenannte Antimoralismus. Das Factum eines universalen und absoluten Moralismus ist mehr als zu bezweifeln. Eine absichtliche Bestreitung der Moralität würde schon die Anerkennung eines Moralgesezzes voraussezzen. — Es gibt überhaupt mehr momentane Schwäche, obgleich nicht ganz unverschuldete, der Gleichgültigkeit und Achtlosigkeit, als einen habituellen, mehr als passiven, noch allerdings mehr selbst verschuldeten Indifferentismus. Hier wäre absichtliche Unterdrückung aller mit der übersinnlichen Welt uns verknüpfenden Gefühle zu denken. Die tiefste Erniedrigung in der Gleichgültigkeit einer kalten Bosheit wird sich nicht auffinden lassen, sondern nur Annäherung. Dahin mufs insbesondere der immer lauter werdende und zudringliche Egoismus des Zeitalters gezählt werden, welcher ohne alle Zartheit gegen fremde Gefühle ist und ihrer spottet. Dabei will eine solche Denkart viel wissen, obgleich ihr Wissen ein erbärmliches heissen mufs.

Mit den Indifferentismus kann die Beobachtung und Erfüllung religiöser Gebräuche bestehen. Daher läfst sich hieraus nicht weiter schliessen.

Das reine Interesse erstrekt sich seltner bis zur fremden Theilnahme an dem Uebersinnlichen. Man fragt Andre nach ihrer Glaubensform und Glaubenslehrweise, aber bis zu der Theilnahme an dergleichen religiösem Sinne gelangt man nicht. Ueberhaupt aber würde die Religion minder gleichgültig

behandelt werden, wenn mehr Sinn für Ideen und weniger falsche Bildung vorhanden wäre. Wer die Religion ganz hinabzieht in die Sphäre des Verstandes, dem wird die schöne Freiheit eines frommen Herzens entfliehen.

Hier zeigt sich was der Unglaube sey. Wenn der Aberglaube ein Sinnliches für das Uebersinnliche selbst hält, so hält der Unglaube das Uebersinnliche für eine Erdichtung, oder wenigstens für etwas uns nichts Angehendes, unser Selbst nicht Befriedigendes.

In dem Alter der Einfalt des guten Herzens bleibt der Uebergang zu dem wahren Glauben, der es im Innersten ist, leichter als in dem Alter der Verfeinerung. Hier wird ein Streben nöthig, durch welches der Glaube belebt und gewonnen werde. Und hier sind Mittel vorhanden, ohne die es nicht möglich ist, den Glauben zu begründen. Moralität und das Interesse dafür darf nicht fehlen; denn das Bewufstseyn, welches über Recht und Unrecht aussagt, begründet die religiöse Ueberzeugung. Losreissen mufs der Mensch sich vom Sinnenkreise, um das Seyn nicht im irdischen Daseyn zu wähnen; denn wer das Nichtige und Unzureichende der irdischen Dinge kennt, der rettet sich zur religiösen Ueberzeugung. Dabei aber fasse der Mensch Vertrauen gegen sich, vertraue der eignen Kraft, damit er an fremde glaube.

Die Religion an sich ist keines Menschen, keines Volks Eigenthum; ihr Eigenthum nennen alle Menschen und Völker. Wo aber die Religion in Doctrin übergeht, da entsteht Orthodoxie und

Heterodoxie. Das Wesen von jener besteht in der Uebereinstimmung einer Denkart und Lehre mit der öffentlichen Religion, die sich dem Nationalcharakter anpaſst und zur doctrinalen Ueberzeugung geworden ist. Heterodoxie drükt dann jede Abweichung von derselben aus, besonders wenn damit ein Halten an einer Lehre verbunden ist, durch welche die öffentliche Religion bedroht wird, entweder Schaden zu erleiden, oder sogar aufgelöſst zu werden.

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK MUENCHEN

Inhalt.

	Seite
Einleitung	183
Erster und lezter Religionsunterricht	184
Bedürfnifs und Zwek der Religionsphilosophie	185
Methode der Darstellung	187
Werth und Würde	188
Schwierigkeiten derselben	188
Geschichtliche Rükblicke	191
Allgemeine Religionsphilosophie.	
Idee der Religion	228
Ursprung der Religion	230
— psychologische Entstehungsart	230
— als freies Erzeugnifs	237
Religiosität	239
Religion und Philosophie	240
Religion und Moral	244
Religionslehre der religiösen Ideen	247
Freiheit — Seyn und Nichtseyn	248

	Seite
Idee des Göttlichen	258
Was soll das Göttliche seyn?	262
Ist Gott wirklich?	274
Idee des Ewigen	286
Was soll Unsterblichkeit seyn? und ist sie?	302

Besondere Religionslehre. Religiöse Anthropologie.

Erkenntnifsquelle der Religion	311
Mysticismus	311
Arten der Ueberzeugung	318
Glaube	318
Glaubensformen	322
Gleichgültigkeit und Indifferentismus	328
Orthodoxie	331

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Carus, Friedrich August,

Friedrich August Carus, Professors der Philosophie in Leipzig, Nachgelassene Werke

Bd.: 7

Leipzig 1810

Ph.u. 88-7

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10137173-2